

DE LA OBJETIVIDAD.

UNA APLICACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LA
TRADUCCIÓN DE QUINE.

Tesis de doctorado de Fernando Carbonell de Eguilior.

Todo vale, pero todo vale diferente.

(Anónimo)

Me escribe Popper que para mí no es posible traducción alguna.

¡Al contrario!, le he contestado. Todas lo son.

(W.V.O. Quine)

INTRODUCCIÓN

Intenciones y planteamiento generales

Esta tesis doctoral está compuesta de dos partes, o "libros":

El Primero, titulado "DE LA OBJETIVIDAD" -y al que nos referiremos con la abreviatura "DLO"-, ha sido proyectado y escrito como un libro completo.

Contiene una formulación de lo que podrían considerarse las "tesis" propiamente dichas aquí sostenidas. No contiene explícitamente aparato crítico. Más que las demostraciones o fundamentaciones derivadas de su propio discurso y su estructura, o las innumerables deudas, filiaciones o referencias externas implícitas en él, muchas de las cuales sin duda han pretendido ser alusiones evidentes. Pretende una formulación directa, literal, sucinta y sistemática del pensamiento del doctorando acerca del tema en cuestión.

Pensando en la acostumbrada disposición de las tesis doctorales, vendría a cumplir, en parte, la función del tradicional último capítulo de "Conclusiones".

El Libro Segundo consiste en una "glosa", o comentario del Primero.

En él se encuentra, explícitamente, el aparato crítico propio del cuerpo de una tesis doctoral, estructurado en torno a 6 temas vertebrales allí tratados, y cuyo resumen puede verse, al final, en su Índice analítico.

Tanto un Libro como otro, son obras pretendidamente completas -a pesar de las referencias

del Segundo respecto al Primero- en el sentido de que han sido escritos con la intención de no precisar uno de otro para su inteligibilidad. Deberían, por ello, ser, cada uno, autosuficientes.

No obstante, por cuanto es la misión de toda Introducción facilitar la tarea del lector, tratando de colocarle en una posición adecuada, podrá ser de utilidad ahora explicitar previamente algunos datos marginales, así como hacer algunas advertencias preparatorias y trazar algunas perspectivas globales que ofrezcan, resumidas, visiones del conjunto:

El Libro Primero, "DE LA OBJETIVIDAD", fue compuesto primero. Fue terminado de escribir en el año 1977. Pero, a pesar de la intencional "completitud" de su texto, como queda dicho, la comprensión alcanzada del mismo por parte de algunos pocos lectores no fue todo lo satisfactoria que cabía esperar. Por lo que, fue, con su completitud en entredicho, y para proveerlo del aparato crítico de una tesis doctoral, como se emprendió la tarea de glosarlo en el Libro Segundo, de tal manera que tanto su contenido como sus referencias críticas e históricas fueran suficientemente explicitadas. El cual se empezó a escribir en el año 1989. Doce años separan, pues, ambas redacciones.

Doce años de vida es bastante distancia. Tanta, que, aplicando la concepción del sujeto, del lenguaje y del pensamiento contenida y defendida en ambos Libros, podrían considerarse obra de sujetos distintos, y la "glosa" del Segundo, como más bien una "interpretación" del Primero, entre las muchas posibles. Y una interpretación "crítica", donde a veces se exponen, se sopesan y se matizan, si no corrigen, diversos sentidos que pudieran entrañar sus páginas.

Ese distanciamiento, así como la misma negación, o cuestionamiento, de la completitud del Primero que la mera intención del Segundo parece implicar, sin embargo, no dejan de ser coherentes con sus contenidos, con lo en ellos expuesto y defendido, sus concepciones del lenguaje y del pensamiento. Vienen, pues, a desarrollarlas. A mostrar lo que en ellos se dice. Vienen a ser una aplicación a sí mismos de sus propias tesis. A mostrar la "conciencia de sí mismo" y de "estar en el mundo" de su posible sujeto común. Su "autodistanciamiento".

Por todo lo dicho, no sabría ahora pronunciarme sobre el idóneo orden de lectura de ambos Libros.

Al imprimir "DE LA OBJETIVIDAD" -DLO- por delante de su glosa, he preferido respetar el orden temporal biográfico de la redacción de sus textos. Pero, al mismo tiempo, DLO no surgió, evidentemente, de la nada. Fueron, como antes se dijo, los pliegos de "conclusiones", en forma sistemática, de años (¿siglos?) de estudios y reflexiones *previas*, implícitos en ellas, las que

pretenden haberse explicitado, *después*, como reconstrucción, en su glosa. Concebida como interpretación, y al mismo tiempo como introducción. Construyendo, al tratar de reconstruir su pasado, su futuro. Entre DLO y su glosa median, pues, presumiblemente, las mismas paradojas del tiempo a las que las tesis expuestas en DLO dan lugar, y que en su glosa son analizadas.

Por eso prefiero, por mi parte, dejar abierto al criterio del lector el orden, o ritmo de progresión, o de intercambio, de sus lecturas de ambos Libros.

Para lo cual sirva de guía, o mapa, el siguiente avance.

Metodología y algunos resultados de ambos libros

Paso a continuación a trazar una semblanza de ambos Libros, de sus formas y de sus contenidos respectivos, así como de las diferencias principales entre ambos. Valga de nueva, y ulterior, "conclusión introductoria" del conjunto.

El Libro Primero, DLO, diríase haberse escrito a sí mismo, pensando en sí mismo. Parece un monólogo. Fue, de hecho, iniciado con la intención de explicitar en él los principios básicos sobre los que se sustentaba el pensamiento sobre la objetividad a desarrollar con posterioridad, atendiendo a su fundamentación, a su estructura lógica: a su coherencia y a su completitud.

Pero el proceso de darles forma, con la atención prioritaria puesta en la propia forma que iban configurando, y manteniéndose en todo momento como un lenguaje "principal", que "por principio" habla siempre "en principio", sin sacar consecuencias o aplicaciones que le hagan abandonar ese nivel principal, ni pararse a negar o a distinguirse de concepciones contrarias -quizá en la tradición filosófica de la *Ética* de Spinoza, la *Monadologia* de Leibniz o el *Tractatus* de Wittgstein-, pronto, por todo ello, ese proceso va tomando a su vez la forma, cada vez más evidente, de un juego de palabras.

Un juego de lenguaje con reglas propias, con una retórica, una arquitectura: que va trazándose, a través de cambios y de repeticiones, en expresiones, o formas de expresiones, donde

los signos, las palabras, van cayendo y sustituyéndose en sus lugares unas a otras, como piezas, en la estructura en expansión. Esa coherencia formal que, en su construcción, así muestra le dan la característica, intencional al menos, de "sistema".

Y por otra parte, la abrumadora presencia en sus expresiones del verbo "ser" en presente y de signos cuantificadores universales, "todo", "todos", denotan su intención de completitud, de aplicarse a todo, incluso a sí mismo, de contenerlo todo, la característica -y quizá ineludible- intención "filosófica".

DLO está dividido en tres partes de igual extensión:

En la parte I, después de definir la filosofía como análisis lógico del lenguaje, con expresiones claramente tomadas de *Lenguaje, verdad y lógica* de Ayer y del *Tractatus* de Wittgenstein, se dedica a hacer una caracterización, o análisis, del lenguaje.

El lenguaje es un conjunto, o el conjunto, de los lenguajes. Un lenguaje es un conjunto de expresiones. Y una expresión, un conjunto de signos. Así, lenguajes, expresiones y signos componen -como conjuntos de tipos relativamente jerarquizados- el lenguaje.

Sobre esa base, esta parte I está dedicada a analizar y describir un lenguaje, cada lenguaje, todo lenguaje.

La lógica, por su parte, es considerada, *de facto*, como el conjunto de todos los lenguaje lógicos (no sólo los especializados, que pretenden reproducir formas y estructuras de aquéllos). Y los lenguajes lógicos, como todos los lenguajes coherentes, aquellos en los que el principio de no contradicción rige.

Y como todo lenguaje es caracterizado también como necesariamente coherente, se sigue que todo lenguaje es lógico. Y la lógica se identifica con el lenguaje.

En seguida, en el análisis emprendido del lenguaje, dos tipos de análisis se reparten su doble tarea: el análisis sintáctico, o análisis lógico-formal, que, explicitando normas o reglas constructivas, determina, en un lenguaje, las razones; y el análisis científico, que, explicitando leyes, naturales, determina en los hechos de un lenguaje las causas. El primero aparece como el campo de la libertad; y el segundo, como el de la necesidad.

Aunque ambos análisis sean diferentes, sus objetos, los lenguajes -en principio, siempre en principio-, se identifican. (Podría considerarse esa identificación como semejante al principio hegeliano según el cual todo lo racional -lógico- es real -hechos- y todo lo real, racional). La

ciencia, por tanto, es el descubrimiento de las leyes y causas del lenguaje. Y de la intención omnívora de la ciencia, intención de completitud -intención determinista, se dirá más adelante- participa la intención, por tanto de igual forma omnívora, de la sintaxis, de la lógica y del lenguaje.

DLO se insinúa así, pues, panlingüista. Todo es, o puede considerarse, analizarse y usarse, como lenguaje; como constituyendo algún lenguaje. Y la filosofía, identificada con la sintaxis, satisface así su intención de completitud a costa de considerar y analizar siempre su objeto como lenguaje.

Y esa dicotomía en el análisis -filosofía y ciencia- se mantendrá, en paralelo, como reflejándose una en otra, a todo lo largo de DLO -o casi, hasta cerca del final de su parte III, como veremos-.

Sobre estas bases y esa dicotomía, va esta parte I desarrollando su estructura analítica de todo lenguaje. En ella van encajando y encontrando un lugar y una definición los más importantes y debatidos problemas y conceptos: de la filosofía, partiendo de los de la filosofía del lenguaje de la tradición analítica -tradición de la que, como hemos visto, parte DLO-; de la ciencia y de la filosofía de la ciencia, partiendo de los de la misma tradición; y también de la antropología social y de filosofías de corte sociológico, histórico y político, especialmente las de la tradición hegeliano-marxista; mención especial, entre esta última parentela, debe hacerse del pensamiento romántico y su atención al lenguaje moral. Y también al lenguaje artístico, insinuado éste en DLO como paradigma de lenguaje... poniendo así a prueba, en un lenguaje tan presumiblemente libertario e insumiso a definiciones y sistemas como el artístico, su intención de completitud.

Obviamente no están ahí todos los conceptos filosóficos y científicos habidos y por haber. Pero, aunque numerosos, la selección efectuada, puede tomarse como tesis, como toma de postura acerca de cuáles son los relevantes, tanto como sus definiciones y su lugar en el sistema, dicotomizado, pero al cabo único, en que encajan.

Así, nociones como verdad, sentido, significado, voluntad, naturaleza, mito, vida, muerte, mundo, máquina, azar, nada, etc. van recorriendo la estructura de todo lenguaje, de sus expresiones y de sus signos.

Al final de esta parte I, en cuanto todo lenguaje analiza *de facto* sus expresiones y sus signos, al comprenderlos regulándolos coherentemente como queda establecido, todo lenguaje es *de facto* filosofía, y la filosofía se identifica con el lenguaje como comprensión, como comunicación.

El uso que hace DLO del término "comprensión" es ilustrativo del juego, método o retórica seguidos. Pues contiene tanto las connotaciones generales, comunes, del mismo en el plano

humano, de comunicación espiritual, como las propias de la lógica y la teoría de conjuntos. Y aquéllas, más vagas y ambiciosas, pretenden quedar basadas, fundadas en éstas. Lo mismo, con el de "comunicación" -o puesta en común, relación, coparticipación en un mismo conjunto-. O "razones" y "causas", definidas ambas sobre el condicional. O "decisión". Y tantos otros términos del lenguaje común que han permanecido con un sentido restringido, especializado, en la teoría lógica clásica. Negándoles su compartimento estanco lógico-formal, son aquí liberados, devueltos a su sentido común, aunque fundando éste en la teoría lógica, que queda así, en parte, modificada. (DLO traza, pues, también un puente entre la tradición del análisis lógico-matemático y la del análisis del lenguaje común).

Adjudicándole al análisis lógico la exclusiva filosófica, a la que parecía aspirar en la tradición analítica de origen neopositivista, pretende DLO así liberarlo de su viejo dogmatismo y estrecheces de escuela.

La parte II está dedicada al análisis de la relación entre dos o más lenguajes cualesquiera. -Y es ahí donde va a aparecer la noción de "objetividad"-.

Esa relación está basada, o caracterizada, como relación de traducción; la cual, naturalmente, para que cumpla esa función tan general, tan omnicomprendiva de cualquier relación, lógica, o fáctica, entre lenguajes cualesquiera, es considerada en el sentido de "traducción libre"; en principio, completamente libre. Por ello la traducción cumple un papel fundamentalmente sintético, en la estructura del lenguaje, para DLO.

Dos nociones claves están definidas en términos de traducción entre pluralidad de lenguajes:

La primera y fundamental es la de referencia -de tradición fregiana-. Y con ella, las de forma, espacio, construcción, objeto, hecho, mundo, etc., que, aunque fueron aplicadas en la parte I a todo lenguaje, encuentran su definición, y "construcción", en éste, es decir, cuando está una pluralidad de lenguajes implicada, y comprendida, en un "lenguaje referencial".

Porque todo lenguaje es referencial. Todo lenguaje comprende una pluralidad de lenguajes, descubribles en el análisis. Por lo que en esta parte II no hemos cambiado necesariamente de objeto. Seguimos analizando cada lenguaje. Aunque desde otra dimensión, la de su constitutiva pluralidad lingüística.

La segunda noción, definida en términos de referencialidad, es la de objetividad. Y su relativa, la de subjetividad.

Ambas son definidas sobre la relación de comprensión, o inclusión, de lenguajes en un lenguaje referencial. Quedan, pues, objetividad y subjetividad definidos relativamente a una estructura referencial. Parece, de momento, una posición relativista. Pero queda abierta la posibilidad de que todo lenguaje referencial pueda siempre a su vez ser comprendido por otro, por uno sólo, que los comprenda a todos; lo que restauraría el objetivismo. ¿O no? Eso se examinará en la parte III.

La noción de objetividad es así analizada, aplicándola a toda la estructura de un lenguaje tal como quedó definida en la parte I (como compuesto de expresiones y signos, y desde la doble vertiente del análisis, sintáctico y científico). En esa tarea aparecen formas lingüísticas peculiares, consecuencia de las variadas posibilidades a las que la estructura de la referencialidad, construida por traducciones, da lugar. Tales son, por ejemplo, las actitudes proposicionales, la distinción entre clases y atributos, o la extensionalidad.

El tratamiento de estos temas, ha partido del planteado en las obras de W.V.O. Quine, clásico en la historia de la filosofía analítica. A él se debe mucho de la visión del pensamiento y del lenguaje mantenida en este libro. Pero tratando de mantenerla en su actitud abierta y tratando de sacar desde ella conclusiones, evitando sus restos de viejo positivismo.

En esa dirección está la identificación -principal, por tanto un tanto abusiva, aparentemente- que DLO hace de la estructura de la referencia (relación signo-objeto): no sólo la identifica con la de la objetividad (relación subjetivo-objetivo), sino también con la de la modalidad (posibilidad-necesidad), con la de la abstracción (materia-forma), con la de la construcción (intuición-construcción) y con la del tiempo (pasado-presente y presente-futuro). Todas estas estructuras aparecen en DLO como diferentes interpretaciones de una misma y única estructura lógica: en último término, la de la relación individuos-conjunto; aunque no tomada como una relación elemental, sino como una relación sintáctica, de lenguaje, construida por traducciones, de cierto tipo.

Aunque desde un principio DLO ha llamado lenguaje al conjunto de "todos" los lenguajes, existentes, *de facto*, o lógica al de los lenguajes lógicos, o ciencia al de los científicos, o un lenguaje al de sus expresiones, etc. etc., existentes *de facto*, decíamos, ¿qué es eso de "todos"? ¿"existentes" cuándo? ¿ese conjunto de lenguajes, o expresiones, etc. existentes no varía con el tiempo y el avance de la investigación y del análisis?

Por eso en esta parte II de DLO se hace distinción entre un lenguaje, como conjunto de expresiones virtualmente *infinitas* -las que satisfagan sus reglas- y lo que llama "un contexto" de ese

lenguaje, como conjunto *finito* de expresiones existentes, construidas una por una -en un momento del tiempo-.

Al analizar las relaciones y diferencias entre ambos conceptos, DLO relaciona "un lenguaje" con sus "contextos mínimos" (semejantes a ciertos análisis de la lógica intuicionista). O entre "contextos" y "proposiciones", o "conceptos". O entre "relaciones de sustitución" y "relaciones de traducción", que es a base de sustituciones como se muestran *de facto* las traducciones y las referencias, la construcción de la objetividad, como un hecho, en el tiempo. O entre "contextos opacos" y lenguajes subjetivos.

En tales análisis también se ha seguido la pista trazada por los estudios de Quine al respecto y su atención a la lógica, fáctica y temporal, de la sustitución de contextos.

Por último, en esta parte II, también se fundamenta en la misma estructura de la referencia otra relación lógicamente importante: la interpretación. La diferencia con la objetivación es de orden, de sentido constructivo. De punto de vista. Si la objetivación corría en sentido referencialmente ascendente, la interpretación lo hace en sentido referencialmente descendente. (Si un lenguaje referencial objetiva los lenguajes que comprende, un lenguaje interpreta su lenguaje referencial). La interpretación atraviesa la estructura de la referencia, por decirlo así, en sentido vertical, relacionando objetivo y subjetivo.

La interpretación construye la subjetividad, una subjetividad, desde la objetividad. A la que puede así transformar. Puede así, también, reconstruir la objetividad desde la subjetividad.

Con ella aparecen otras nociones, que DLO considera pertenecientes al mismo proceso constructivo, como imagen e imaginación; o ejemplo y ejemplificación. O la dimensión semántica, como comprendida así en la sintaxis. O el tiempo; que este es, según DLO, propiamente su lugar en el lenguaje.

En esta parte II, dedicada al análisis de la pluralidad -de lenguajes-, donde ha aparecido propiamente la noción de "objetividad", se han analizado y construido muchas de las nociones aplicadas y asociadas, en la parte I, por principio, a todo lenguaje. Es así que la filosofía, considerada al final de la parte I como un hecho, *de facto*, en todo lenguaje, es, al final de la parte II, considerada desde la nueva perspectiva: como la explicitación, el análisis de aquel hecho, relacionando el lenguaje analizado con su análisis, considerado aquí como una interpretación de aquél.

Entre una y otra parte de DLO media la diferencia wittgensteiniana entre el decir y el mostrar. Lo que en la parte I el lenguaje muestra, en la parte II la filosofía lo dice, como análisis

explícito.

Si filosofía, desde el principio y en principio, era análisis del lenguaje, este se construye explícitamente, se descubre y se muestra, como interpretación; como una relación construida entre el lenguaje analizado y el análisis; interpretación, implicada la pluralidad; es decir, abierta, por tanto, a una pluralidad de interpretaciones posibles alternativas, tal como posibilita, y exige, la estructura que la fundamenta, la de la referencialidad, la síntesis de la pluralidad en el lenguaje.

Que no hay análisis, implícito o explícito, sin síntesis.

Si al final de la parte I filosofía se definía como comunicación -de hecho; como un hecho común-, al final de la parte II -donde se analizan y muestran los lenguajes implicados, comunicados, qué era lo que antes se suponía comunicado- filosofía se define ahora como interpretación, como crítica. La interpretación muestra la comunicación.

Son dos perspectivas complementarias de lo mismo: el lenguaje. En la I, como constituido por unidades, los lenguajes. En la II, los lenguajes como constituidos por pluralidades de lenguajes.

Llama DLO "crítica" a la interpretación, al conjunto de todas las interpretaciones, pues en la interpretación está implicada la pluralidad, la subjetividad y la diferencia.

Continuando la dicotomía establecida entre lo lógico y lo fáctico -entre el análisis filosófico y el científico-, DLO define, paralelamente a la interpretación, la ciencia como "tecnología", como aplicación de máquinas en máquinas, dimensión de la ciencia que encuentra así también su lugar en la misma estructura de la referencialidad, la síntesis de lo plural.

Digamos también que si la presente semblanza-resumen de DLO es una interpretación, como de acuerdo con DLO puede considerarse, es una interpretación de su referencia -DLO- entre todas las demás interpretaciones posibles, que así mostrarían esa referencialidad.

Se ha hablado aquí de coherencia y de completitud. De las de DLO. De las del lenguaje.

La parte III de DLO es una explicitación, a su vez, de los principios que han gobernado las partes anteriores, a los que llama "racionalismo".

Vuelve a mediar entre la parte II y esta III la diferencia entre el mostrar y el decir. Lo que en la parte II la filosofía muestra en su análisis de la pluralidad, en la III lo dice: el "racionalismo".

Estructuralmente, comparadas las tres partes, vienen a guardar una relación semejante a las de las tres categorías kantianas de la cantidad: En la I gobierna la de "unidad", de cada lenguaje. En la II, la de "pluralidad", de lenguajes. En la III, la de "totalidad", de todos los lenguajes, el lenguaje.

Otras comparaciones estructurales parecidas pueden hacerse: La parte I considera al lenguaje desde la óptica propia del cálculo lógico de proposiciones, al mirar al lenguaje, por ejemplo, como un cálculo coherente y completo. La parte II, desde la del cálculo de predicados, un sistema abierto, de cálculos. La parte III, desde la metalógica, donde la coherencia y la completitud de los anteriores aparecen considerados, analizados y problematizados.

Al final de la parte I, se definía la filosofía como Comunicación. Al final de la II, como Crítica. Al principio de la III, como Acción.

Paralelamente, desde el análisis alternativo, el científico, se definía la ciencia, en la parte I, como Trabajo. En la II, como Tecnología. En la III, como Contemplación.

Y es que al tratar de explicitar, en la parte III, los principios que gobiernan las anteriores partes, los de DLO, trata de explicitar qué se ha entendido desde el principio por "todos" o "todo". Y la respuesta es: todo lo coherente. El único principio necesario del lenguaje es el de no contradicción. Pero con ello -de forma parecida a lo que ocurre en la Dialéctica kantiana- la coherencia, y la completitud, quedan problematizadas.

La coherencia: En primer lugar, la del propio DLO, el propio texto, pues la explicitación de su "racionalismo" parece conducir a contradicciones, al menos aparentes contradicciones expresas. En segundo lugar, la del lenguaje, y de todo lenguaje. Pues el racionalismo es una actitud activa, "Acción". Al estar todo lenguaje y toda filosofía determinadas por la voluntad, de decir algo, coherente, el racionalismo es la voluntad no de rechazar la contradicción -definida en la parte I como insuficiencia lingüística- sino de superarla con el suficiente lenguaje, hasta "completarlo". La contradicción adquiere, pues, para el racionalismo un sentido, lingüístico, como un momento, en el tiempo, de la construcción, activa, del lenguaje.

La completitud: En primer lugar la del propio DLO, pues a falta de una superación expresa de sus contradicciones, aparentes o momentáneas si DLO quiere, le queda al lector, y al futuro, la exigencia racionalista de superarlas "completándolo". -Puede considerarse que este es uno de los sentidos y fines de El Segundo Libro de esta tesis, donde, fuera del esquematismo principal de DLO, éste es "completado", tratando de superar sus contradicciones, interpretándolo, al discutirlo y sopesarlo a la luz del pensamiento contemporáneo-. En segundo lugar, la del lenguaje, y de todo y cualquier lenguaje. Pues al ser el racionalismo la interpretación del lenguaje y de cualquier lenguaje a través de todas sus interpretaciones posibles, incluidas las mutuamente contradictorias, nunca acabará en la acción de completarla.

Parecida respuesta problemática parece implicar el racionalismo de DLO a la cuestión, antes planteada, del relativismo u objetivismo de su definición de "objetividad". Siempre será posible el objetivismo, pues siempre será posible construir un lenguaje objetivo que supere, comprendiéndolas en una sola referencia, las diversas objetividades relativas. Pero siempre serán también posibles otros lenguajes objetivos tales, diferentes, y otros lenguajes objetivos más comprensivos que hagan de cualquier objetividad algo relativo a los lenguajes comprendidos.

Huelga decir que este resumen de las tesis de DLO dista mucho de ser completo y de hacer justicia a la problematización que plantea en su juego, sistemático, de conceptos.

Por ejemplo, en el implicado en la dicotomía filosofía-ciencia (análisis lógico-sintáctico y análisis científico-natural), que atraviesa de parte a parte DLO, y que ahora se plantea como: dicotomía entre "racionalismo" y "determinismo". Es el primero el que aparece definido como criticista, y el segundo, como objetivista.

Hemos dicho que, a lo largo de casi todo DLO, ambos miembros de esa dicotomía, y los conceptos que cada uno sistematiza, se espejean, planteando, implícitamente, unas problemáticas relaciones. Pues bien, éstas se explicitan en esta parte III, que estamos resumiendo y comentando, donde ambos miembros, filosofía y ciencia, y sus respectivos conceptos fundamentales, se ponen en relación y se definen uno en términos del otro, disolviendo así la dicotomía.

En esquema, la disolución sucede al definirlos como dos interpretaciones alternativas del lenguaje: la una subjetiva y la otra objetiva. Por tanto, la diferencia entre ambos queda problematizada, al tiempo que los conceptos de subjetivo y objetivo.

La dicotomía filosofía-ciencia queda, pues, disuelta y *multiplicada*: Filosofía, o sintaxis, y ciencia, son pues dos interpretaciones alternativas que vienen a representar -a lo largo de DLO como a lo largo de nuestro lenguaje y nuestra cultura-, reducida al mínimo de pluralidad (la dualidad), vienen a representar, digo, la indefinida pluralidad de las interpretaciones y los lenguajes alternativos, así como sus mutuas relaciones, cómo unas son comprendidas y alimentan a las otras. Como la filosofía y la ciencia, mutuamente.

Pieza clave, común a esa dicotomía, o pluricotomía, ha sido la noción de "construcción", definida como referencia. Por ella DLO ha seguido, probablemente, la pista ofrecida por el pensamiento de Quine y su atención al constructivismo. En esta línea, esta parte III contiene algunas tesis sobre las lógicas logicista, a la que Quine quería permanecer fiel, y la intuicionista. La primera se asocia a lo científico. La segunda, a lo filosófico y a lo estético. (Entre ellas, queda planteada la diferencia entre tomar la extensionalidad del lenguaje como regla o como principio). Pero donde

este tema aparece tratado en extenso, debatido y sopesado, es en el Libro Segundo, como se verá.

DLO hace también en esta parte III una caracterización del lenguaje, interpretado desde un lenguaje, desde las dimensiones moral y política, asimiladas esquemáticamente a la sintaxis y a la ciencia, respectivamente.

En ella, está siempre en juego la pretensión de "un" lenguaje de tomarse como "el" lenguaje, la cuestión del dogmatismo. También contiene evidentes referencias y tomas de postura frente al racionalismo crítico de Popper o a la cuestión de la metafísica. Pero es este un tema en el que no vamos a entrar directamente aquí.

Al final de DLO, la problematización explicitada como consecuencia de su racionalismo y su punto de vista principal, es acentuada al hacer una nueva, y última, caracterización del lenguaje desde la dimensión temporal y, en último término, histórica; como siéndole propia.

Ya la dimensión temporal se había definido antes en términos de referencialidad y siguiendo la dimensión (objetivo-subjetivo) de la interpretación. (La lógica intuicionista es una lógica temporal, un cálculo del tiempo como dimensión esencial e irreductible del pensamiento). También habíamos distinguido el concepto temporal de "contexto" del de "lenguaje", relativamente intemporal.

Ahora, desde el racionalismo, vemos que la calificación temporal de un contexto, que se hace desde una estructura referencial, a la que por eso se llama "cronología", no sólo puede alcanzar a los contextos sino también a sus lenguajes, a cualquier contexto o lenguaje.

Que, como todo lenguaje es referencial, ahora los lenguajes aparecen calificados de "cronologías", cálculos alternativos del tiempo. Y éstas, las cronologías, son comprendidas en la noción de "Historia", donde asimismo se comprenden lógica y sintaxis, filosofía y ciencia.

En relación con estas nociones son definidos los conceptos de información, probabilidad, cambio, etc.

Y la filosofía como información y la ciencia como cambio.

En estas páginas finales suenan, como ecos, expresiones y conceptos que vienen claramente del historicismo marxista, con el que las tesis de DLO dialogan.

Una de las nociones que DLO, desde la perspectiva filosófica sintáctica, identificó con la de lenguaje es la de juego; y, desde la perspectiva científica, la de máquina. Las problematizaciones racionalistas tienden a identificar a su vez ambas, juego y máquina. Por eso, si el lenguaje, o el

contexto, de DLO parecía, como dijimos al principio, ser un juego de palabras, también parece haberse construido como una máquina de expresiones y palabras. Una máquina en la que, a través de sus contextos repetidos, revelando una estructura, una arquitectura, parecen haber actuado mecanismos de sustitución de palabras, como mecanismos de traducción, que parecen -siguiendo los propios principios en DLO expuestos- objetivar el conjunto construyendo una estructura referencial que tiende a comprenderlo todo. ¿La teoría de los tipos de Russell?

En DLO, como en cualquier contexto de lenguaje, está esa lucha del lenguaje a la que se refiere el *Tractatus* de Wittgenstein, que debe expresar nuevas ideas con palabras viejas. Máxime en una obra como esta que se apropia expresiones de escuelas, corrientes y pensadores de la historia, o nociones del pensamiento común, para situarlas en un contexto, en una estructura, que amplía, o en cualquier caso cambia, su sentido. Su intención principal y de completitud comprensiva se lleva a cabo al precio de ciertas violencias, expresivas a veces, de contenido otras, que sin embargo pretenden arrojar luz sobre lo tratado. De nada serviría inventar palabras nuevas para nuevas ideas. Lo importante es el uso que se hace de ellas en el contexto. Y las intenciones comprensivas, e informativas, de DLO, su intención referencial, depende precisamente de esa transformación que lleva a cabo sobre las viejas palabras y expresiones.

Como ocurre en las obras filosóficas con semejantes intenciones, la línea argumentativa suele ir de lo razonable a la distorsión para volver a lo razonable, pretendiendo abrir y descubrir, en su camino, posibilidades al pensamiento quizá antes no reconocidas.

En ese camino, en esa lucha entre las palabras y la estructura de los contextos, el lector puede advertir las máquinas puestas en juego, y puede sentirse en el deseo de jugar él también con las palabras, con jugadas diferentes a las desarrolladas en el texto. Si esa disensión sucede, se habrá cumplido una de las probables intenciones del autor, provocar el diálogo.

Ese diálogo con DLO es lo que se practica en el Libro Segundo.

Si el Libro Primero parecía un monólogo, un libro ensimismado, el Segundo es un diálogo, un diálogo con el Primero, con el lector, con nuestra época y con la historia del pensamiento.

Un diálogo a través del que se pretende una explicitación, una interpretación, una crítica, de los contenidos del Primero. Pero una, entre las muchas alternativas de interpretación posibles. De la misma manera que este resumen, en el que se han destacado ciertas líneas y nociones, silenciando otras, sólo ha sido uno entre los muchos resúmenes posibles, e incluso posiblemente contradictorios entre sí.

Así, el Libro Segundo, pone en práctica, en su distanciamiento crítico, muchas de las tesis

que interpreta. Y subraya y discute, a su juicio, las más importantes novedades o posicionamientos filosóficos que en DLO se contenían, así como, a partir de ellas, desarrolla otras nuevas.

Que destacaremos, en su resumen introductorio, a continuación.

El Libro Segundo está dividido en 6 capítulos.

Cada uno de sus títulos expresa un punto de vista: aquel desde el que se procede al análisis, interpretación, discusión y desarrollo del conjunto del Libro Primero, DLO. Cada uno lo hace a partir de una explicitación del concepto de DLO que tiene expresado en el título. Los 6 títulos son, pues, una selección de 6 de los más importantes y vertebrales conceptos, y dimensiones, de DLO.

El orden de los mismos sigue el orden, físico, de lectura, en el que los mismos han sido introducidos en DLO. Ese orden, también expresa, creemos, la estructura de los mismos, si es que ésta puede expresarse en un orden lineal. Sin embargo, en cada capítulo se ha considerado el conjunto de DLO de principio a fin, todo lo permitido por el punto de vista expresado por su título y por las ideas que desde el mismo se van desarrollando.

La superior extensión que ocupa el capítulo 5, "Traducción", indica su lugar clave en la estructura de ambos Libros, tal como sugiere el subtítulo de esta tesis.

Cada capítulo es, pues, un corte interpretativo de DLO y lo que sale de él. Completo en sí mismo, para ser entendido, desde su punto de vista, pero incompleto como interpretación del conjunto de DLO y como expresión del conjunto de las tesis desarrolladas en este Libro Segundo.

No vamos a introducir y resumir cada capítulo, lo que sería prolijo y ya lo hace, como se ha indicado, el Índice Analítico situado al final.

Vamos a destacar, descontextualizándolas y sacándolas de la discusión -lo que inevitablemente las transforma-, las que creemos son sus más importantes tesis: tanto las que pueden considerarse como interpretación de DLO -y que, claro, no hayan sido ya dichas aquí-, como aquellas que, desarrolladas a partir de esa interpretación, llegan a constituir una mayor diferencia entre ambos Libros.

1. "Todo vale, pero todo vale diferente".

Todas las definiciones de DLO, y todo su sistema, parecen obedecer a una clara intención: establecer, para cualquier realidad o pensamiento, un mínimo de exigencias, un máximo de

tolerancia; con un horizonte siempre abierto por la reiterada expresión "es o puede ser".

Baste considerar, en suma, que la única condición que establece para cualquier realidad o pensamiento es la de coherencia, la no contradicción como único principio, trascendental. Pero que, en cierto momento de su sistema -precisamente desde lo que llama "racionalismo"-, hasta esa exigencia mínima es aparentemente superada por una admisión de las posibilidades de sentido de la contradicción, de la contradicción y el sinsentido como pensamiento.

Quizá eso sea debido a su ambición totalizadora, filosófica, de completitud, de abarcarlo todo, de referirse a todo, incluso al error.

Pero también responde al pensamiento de nuestros días:

A la insistencia, de tradición existencialista, en el carácter esencialmente "abierto" del pensamiento.

También a las últimas tendencias de la tradición neopositivista, que desde el análisis lógico del lenguaje hasta el análisis histórico, ha venido en el presente siglo cambiando progresivamente, desde sus viejas posiciones exigentes, "fuertes", hasta otras cada vez menos, hasta hacer sugerir, en los años 80, el título de "pensamiento débil" para el de este fin de siglo. DLO puede considerarse como un intento de sistematización de ese estado del pensamiento.

Pero ese pensamiento, expresado en el lema "todo vale", se ha entendido generalmente en un sentido relativista, o nihilista, para el que no es posible sistematización alguna.

No es esa, creemos, la posición de DLO. Creemos. Porque en este, como en tantos ¿otros? puntos, la posible ambigüedad a que da lugar permite y da sentido a la discusión.

Pero al menos este Libro Segundo que ahora resumimos, se esfuerza en mostrar y argumentar las posibilidades que DLO encierra de superar tanto el relativismo como el nihilismo. Mediante lo que en algún momento llama "una relativista superación del relativismo" (véase el Índice Analítico).

En su sentir, DLO contiene, pues, una concepción abierta del pensamiento y de la realidad sin llegar necesariamente a su disolución, un intento de conciliar caos y orden, la tolerancia del relativismo sin su justificación de la incomunicación.

Por eso DLO puede alinearse también con las escuelas que insisten en la dimensión crítica del pensamiento: tanto el "racionalismo crítico" popperiano y sus herederos, con los que mantiene diferencias que aquí se detallan y discuten, como con la tradición crítica de la dialéctica hegeliano-marxista, en nuestros días representada por la escuela de Frankfurt. Con todos ellos dialoga y entra a considerar la dimensión política que aquí está en juego.

Y también -quizá también dentro de esta tradición dialéctica- puede considerarse que DLO ha tomado como modelo de pensamiento el artístico.

La consideración de que todo "es o puede ser" arte también ha sido una de las ¿conquistas? de nuestro siglo. Al menos desde mediados del mismo, cuando las vanguardias artísticas, creyendo haberlo conseguido mostrar, parecieron pretender autodisolverse y disolver al arte. Esta problemática también se discute aquí.

Del pensamiento artístico parece DLO, pues, haber tomado, como sugiere, su actitud libre y creadora, para la vida y el pensamiento.

2. Primacía del signo.

DLO parte en su sistema de la problemática, nociones y programa planteado por la tradición analítica contemporánea, que considera a la filosofía como análisis del lenguaje.

Pero para satisfacer la intención totalizadora que tuvo ese programa, llevando a cabo al mismo tiempo sus propias intenciones de apertura antidogmática, comentadas en el punto anterior, esto lo hace asumiendo un panlingüismo: todo es lenguaje, o puede ser considerado tal. Y es considerado tal, siempre que se piensa. Se piensa desde el lenguaje. Todo pensamiento y toda realidad tienen la misma estructura, leyes, funcionamiento, del lenguaje. Es lenguaje.

Y esta estructura consiste, en principio, para DLO, en que el lenguaje está compuesto de lenguajes, es un conjunto de lenguajes; a su vez, un lenguaje es un conjunto de expresiones; y una expresión, un conjunto de signos.

Esa estructura -la de la teoría de conjuntos jerarquizados en tipos (Russell), 4 en este caso (lenguaje, lenguajes, expresiones y signos)- le permite: no sólo sintetizar dos doctrinas de la filosofía del lenguaje, la que se basa en el "lenguaje como medio universal de todo discurso" (desde un análisis sintáctico) y la que se basa en cada lenguaje, "como cálculo" (desde un análisis semántico), necesarias ambas para poder superar el relativismo, según aquí se argumenta, sino también definir, sobre esos 4 tipos fundamentales, las más importantes nociones de la filosofía, y exponer sistemáticamente y discutir, sobre la estructura que entre los 4 se articula, su problemática, como la problemática contemporánea; como la sensibilidad contemporánea de la problemática universal del pensamiento.

Sin embargo, al considerarlo todo como conjuntos de, en último término, signos, y al extremar la libertad y posibilidades para constituir, a base de ellos, los otros tipos, superiores, del

lenguaje, ello confiere al signo una cierta supremacía, en principio.

La cual, creemos, sistematiza y refleja una tendencia que se manifiesta por doquier en nuestra cultura: p.e., en la insistencia en basar el análisis del lenguaje en la semiótica, en las artes, en general, y, en fin, en el lenguaje común, sujeto a todo tipo de mestizajes... que tienden a cifrarse en la unidad del signo, elemental, y en su mera concatenación, o yuxtaposición, como única y ¿simple? regla constructiva.

3. Dialéctica entre Lógica, Sintaxis y Ciencia.

Quizá la obra que se ha ido considerando paradigma de la filosofía analítica en su primera etapa, heroica, de corte y rasga neopositivista, y uno de los paradigmas del pensamiento del siglo, sea el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Fechado en el año 21, poco después, y sobre la base, de la lógica de Frege-Russell, sistematizaba, desde una perspectiva filosófica, totalizadora, el pensamiento y la metafísica que aquélla implicaba.

Al situarse DLO, fechado casi 60 años después, como continuadora del programa de la misma tradición analítica, e incluso al adoptar un estilo que, por su tono lacónico y principal y por su semejante ambición sistemática, parece invitar a la comparación, no podemos, pues, evitar hacerla.

Y preguntarnos por sus diferencias principales y si las mismas responden a las que han ido teniendo lugar en la tradición analítica y en el pensamiento contemporáneo a lo largo del siglo que, entre ambos momentos, ha ido transcurriendo.

Quizá la diferencia radical esté en la consideración que ambos libros tienen de la Sintaxis.

El *Tractatus* no era panlingüista. Diferenciaba el lenguaje de los objetos. Todo lenguaje era acerca de objetos. El lenguaje decía cómo se relacionaban los objetos unos con otros, y al hacerlo, mostraba la estructura del mundo, en su propia estructura como lenguaje. Pero de ésta, como del lenguaje, no podía hablarse. El lenguaje que, en lugar de hablar de objetos, pretendiera hablar del lenguaje, referirse al lenguaje y a sus signos, como pretende el lenguaje sintáctico, no tenía sentido. Como la filosofía. Como el propio *Tractatus*. Quedaban reducidos al silencio.

En cambio, para DLO, desde su panlingüismo, al ser todo lenguaje, objeto y signo se identifican. Todo objeto es o puede ser signo y viceversa. Son dos dimensiones en las que todo puede participar: en cuanto todo puede ser objeto de un lenguaje, que se refiere a él -que lo "menciona", como dice Quine- y signo de otro lenguaje -que lo "usa" como tal, para referirse a

otros objetos-. El lenguaje es un hecho del mundo. Y puede referirse a él como a cualquier otro hecho, u objeto del mundo. Por eso la Sintaxis, y la filosofía, tienen sentido. No es preciso, al respecto, guardar silencio.

Esta diferencia de principio arroja otras, no menos importantes: p.e., si para el *Tractatus* el objeto era lo simple, indivisible, si es que era posible hacer, y mostrar, en el lenguaje, figuras de los hechos del mundo, porque si no, el sentido del lenguaje dependería del sentido de otro, de más lenguaje, para DLO, en cambio, el signo es sólo simple "en relación" con un lenguaje sintáctico que así lo considere en su análisis; pero no "en absoluto"; siempre puede ser descompuesto por otro lenguaje sintáctico. Y el sentido de un lenguaje depende siempre de los sentidos de otros lenguajes. Que todo lenguaje puede considerarse hablando siempre de más lenguaje. Que lenguaje y mundo son dos dimensiones, dos perspectivas, de lo mismo.

Lo simple, para DLO, el signo-objeto, es siempre una "ficción del análisis" (finito, una ficción del pensamiento en cuanto separa, y se para momentáneamente al separar, en algún lugar del lenguaje-mundo), y la figura que lo simple construye, son ficciones, temporales, relativas a un análisis sintáctico y su lenguaje.

Y con la admisión de la sintaxis en el lenguaje, por parte de DLO, viene también la de la moral, que DLO asimila a la sintaxis. Y la de todos aquellos lenguajes que al final del *Tractatus* quedan condenados al silencio.

Estas diferencias responden a la historia de la filosofía analítica. En efecto, fue después del *Tractatus* cuando se desarrolló la sintaxis lógica, de forma explícita y formalmente sintáctica, especialmente por la escuela formalista. El propio Wittgenstein abandonó su atomismo, y se aplicó al análisis del lenguaje común como constituido por diversos "juegos de lenguaje". Llegaron en lógica los cálculos semánticos. En la gramática, Chomsky aplicó la sintaxis formal a los idiomas. Después llegaron las gramáticas semánticas. Popper usó su perspectiva histórica, sintáctica, para formular su racionalismo crítico. Etcétera. Y aunque cada autor se salvaba del silencio del *Tractatus* a su manera, no ha habido una obra señalada que ofreciera una síntesis de la nueva situación ni mucho menos que la integrara con la anterior.

Porque, en DLO, que puede considerarse un intento de ofrecer una tal síntesis, si bien las mencionadas doctrinas y sus consecuencias constituyen un importante cambio respecto a las del *Tractatus*, éstas no quedan anuladas, sino más bien integradas, completadas, digamos dialécticamente.

Para ambos, el lenguaje muestra la forma, la lógica, la propia, la del mundo. Para el

Tractatus sólo puede mostrarse en silencio, no puede decirse, no puede hablarse de ella. Para DLO, al ser el lenguaje un hecho entre los hechos del mundo, puede hablarse de él, de su lógica, de su forma, desde un lenguaje sintáctico. Pero éste, como lenguaje que es, tiene a su vez forma, lógica, que muestra, y que sólo puede decirse desde su ulterior lenguaje sintáctico. Y así. Y la deriva del sentido de lenguaje en lenguaje, que el *Tractatus* parecía querer evitar reduciendo la sintaxis al silencio y el objeto a lo simple, tiene en DLO lugar. Y para el pensamiento contemporáneo.

Pero el lenguaje, los hechos, son temporales, para DLO. La deriva del sentido encuentra siempre un límite, en cada presente, en cada fecha. En cada presente, el lenguaje, sintáctico o no - para DLO todo lenguaje comprende la perspectiva sintáctica-, muestra la lógica que *aún* no dice, lo que *aún* silencia. Que aunque *después* pueda decirse desde su sintaxis, ésta lo hará mientras muestra y silencia su propia lógica. Y así. Todo lenguaje, todo presente, está siempre rodeado, limitado de silencio, que aunque pueda romperse, siempre habrá más allá más silencio.

La síntesis filosófica de DLO presenta una especie de *Tractatus* en movimiento, esencialmente temporal, dinámico. El lenguaje es la temporal ruptura del silencio y descomposición de lo simple, pero que siempre limita momentáneamente con el silencio, de lo momentáneamente simple.

(Un silencio no exterior al pensamiento, sino con el que el pensamiento debe contar, que el pensamiento debe pensar, en silencio, si no quiere quedar reducido a la nada, como veremos en el punto 6).

Esta dialéctica, temporal relación entre lógica y sintaxis tiene lugar en todo el lenguaje y, sobre todo, en el de la ciencia, el lenguaje de los hechos del mundo -para DLO, hechos de lenguaje- que pretende ser el más comprensivo y desarrollado.

4. La objetividad está constituida por la pluralidad de las interpretaciones.

La deriva panlingüista del lenguaje en el lenguaje se encuentra con los objetos y sus hechos como formas de lenguaje. El mundo objetivo es la referencia del lenguaje objetivo. Y ambos son los constituidos por una pluralidad de lenguajes entre los que median relaciones de traducción. Esos lenguajes son sus interpretaciones.

Tanto en DLO como en el Libro Segundo las nociones de traducción e interpretación son distinguidas y estudiadas. Pero no entremos aquí en eso.

Quizá sea en su concepción de la objetividad en donde se basa la radical apertura del

pensamiento para DLO, que comentábamos en el punto 1. En ella viene a aplicar, de nueva y diferente manera, el giro copernicano kantiano.

Al menos dos estructuras definen la objetividad para DLO:

Desde un punto de vista lógico, la teoría de conjuntos, jerarquizados en tipos (Russell). Lo objetivo es el conjunto de lo subjetivo. "Objetivo y "subjetivo" se definen relativamente como una relación de "conjunto" e "individuo". La objetividad queda así definida como "intersubjetividad". Lo subjetivo la constituye.

Desde un punto de vista sintáctico, la teoría de la traducción, de Quine; cuya tesis de la indeterminación (semántica) de la traducción es llevada más allá (a indeterminación sintáctica y pragmática). Es, en DLO, radicalmente liberalizada. Es la misma orientación de la traducción quineana que toma Kuhn, y que le conduce a un relativismo donde parece quedarse, sin tomarla sistemática y radicalmente como constituyendo y a la vez posibilitando la objetividad.

La traducción no es un expediente determinado por un objeto, o un significado, previo. La traducción constituye, construye los objetos y los significados que se quieran. (Ahí está el giro copernicano). Pero esa liberal "apertura" de la traducción y de la objetividad no disuelve el objeto, ni el orden de lo objetivo. Traducciones diferentes constituirán objetos diferentes. (Es por eso que "todo vale, pero diferente").

Este análisis de lo objetivo (el objeto y todas las demás referencias) en términos de traducciones, le permite a DLO reducir la semántica a sintaxis, un cierto tipo de sintaxis de traducciones.

Está, tanto en el pensamiento común como en el especializado, muy arraigada la tendencia a considerar que una interpretación, una teoría o explicación de un hecho u objeto, o de un pensamiento, se opone a toda otra interpretación o explicación posibles. DLO se coloca en el polo opuesto. Pues es precisamente la pluralidad de las interpretaciones, intertraducibles, la que constituye la objetividad. Esa tendencia a negar, a cerrarse y oponerse a lenguajes alternativos (de la que participa, p.e., el "racionalismo crítico" popperiano) es definida en DLO y analizada y sopesada en este Libro Segundo.

Este papel constituyente que en DLO juega la interpretación lo alinea con la hermenéutica contemporánea, en la que Vattimo destaca su esencia relativista, mejor, nihilista, en la cual se fundamenta el fin heideggeriano de la metafísica.

Pero si DLO participa de esa misma esencia relativista, al mismo tiempo reconoce en ella las posibilidades que la misma deja abiertas para superarla.

Pues dos nociones, o niveles, de objetividad advierte este Libro Segundo en DLO:

Uno, el anteriormente definido, objetividad, sí, relativa. Que da pie al relativismo.

Otro, objetividad absoluta, la que comprenda todas las objetividades relativas posibles, superando el relativismo, y que el relativismo siempre hace posible.

Pero una objetividad tal, no es posible en el tiempo, donde se hace el lenguaje y el pensamiento. Es posible siempre una objetividad que comprenda todas las objetividades relativas habidas, limitadas por el tiempo. Pero también son posibles otras objetividades alternativas que cumplan esa misma función de otra forma, constituyendo un diferente mundo objetivo. Todas las cuales alternativas pueden ser comprendidas por otra objetividad que a su vez las comprenda, entre alternativas. Y así.

La objetividad absoluta sería la totalidad del lenguaje habido y por haber (el mundo, para el panlingüismo), la que comprenda todas las alternativas, pasadas, presentes y futuras, lo desconocido. Una objetividad tal, como hemos dicho, nunca estará hecha, realizada en lenguaje, en el tiempo. Pero el pensamiento, el lenguaje, para DLO, debe asumirla, intencionarla (hablaremos de la intención en el punto 9), debe estar abierto a todo, en actitud de comprenderlo todo, si es que quiere superar el relativismo, el nihilismo, la nada, y conocer, construir, el mundo, no un mundo subjetivo entre otros.

Asumir así esa objetividad absoluta viene a ser no darla nunca por hecha y construida.

El lenguaje de objetos, y los objetos, y los hechos, deben asumir lo mismo.

A tal actitud del pensamiento, de apertura y pluralismo sin límites, aceptación indiscriminada de cualquier lenguaje como interpretación, legislada exclusivamente, trascendentalmente, por el principio de no contradicción como único principio, universal, llama DLO "racionalismo".

5. Una teoría del sentido, de la referencia y del significado.

Dentro de la historia de la filosofía del lenguaje a la que DLO pretende responder y de la que extrae su sistema, hay tres conceptos muy usados, debatidos y sujetos a general confusión: los de sentido, referencia y significado.

Como Quine, como tantos filósofos del lenguaje, DLO trata de poner orden en ellos. Su posición, naturalmente, no es exactamente igual a ninguna otra conocida. Atenta a la de Quine, es ésta transformada en la misma medida en que lo es, en general, su filosofía, llevando sus

orientaciones más allá que lo que él mismo hizo, pero respetando al mismo tiempo las doctrinas originales o modélicas de los autores que más se han centrado en cada uno de esos conceptos.

Con su propia teoría al respecto, DLO pretende asimismo explicar la confusión que suele acompañarlos, debida a la naturaleza temporal, cambiante y dinámica que tiene para él el lenguaje.

Aunque participando de toda la estructura de DLO, y estudiadas a todo lo largo del Libro Segundo, son destacadas y resumidas en un párrafo del Cap. 5 (véase Índice Analítico), por lo que evitamos aquí una nueva simplificación.

6. Todo lenguaje, y el lenguaje, es un "sistema formal".

Después de la lógica de Russell y del *Tractatus* se desarrollaron, como antes aludimos, los estudios sintácticos y el formalismo. En lógica, en filosofía y en toda la cultura en general.

El "racionalismo", para DLO, es un formalismo. Y si DLO es racionalista -como en el Libro Segundo se considera-, es por tanto formalista.

DLO toma y aplica, en muchos casos, los conceptos e investigaciones del formalismo a su teoría y análisis del lenguaje, o coincide con ellos, en otros muchos. Conceptos como sintaxis, forma, contradicción o interpretación son esenciales tanto para DLO como para el formalismo.

Sin embargo, en esa aplicación DLO somete los conceptos y puntos de vista formalistas a un *tour de force* considerable; al menos, los del formalismo clásico surgido en torno a Hilbert y su escuela. Una manera escandalosa y radical de expresar ese torcimiento quizá sea el título de este punto 6: para DLO, todo lenguaje, y el lenguaje, es un "sistema formal".

La noción de "sistema formal" es clave para la escuela formalista, clave de su método y de los peligros del formalismo -que en el Libro Segundo tan frecuentemente se denuncian-. Un "sistema formal" es, como se sabe, un lenguaje definido por un lenguaje sintáctico, a base de reglas que definen sus formas: signos, expresiones... Y, para la escuela formalista, es muy diferente un "sistema formal" de los lenguajes informales, como el lenguaje común.

Para DLO todo lenguaje es un "sistema formal", aunque no tenga previamente, *a priori*, un lenguaje sintáctico que lo rija. Y todo hablante es un formalista, aunque no lo sepa, pues usa un lenguaje como un conjunto de formas que obedecen a reglas, las cuales muestra, *de facto*, en su uso, aunque ellas no estén dichas explícitamente, verbalizadas en un lenguaje sintáctico. La sintaxis puede descubrirlas y explicitarlas, *a posteriori*, tratando de reconstruir desde ellas el lenguaje analizado. Así la filosofía, y el lenguaje, analiza el lenguaje.

Para DLO todo lenguaje son formas *de facto*, mostradas en contextos, finitos, en el tiempo, en el uso y el comportamiento. Por eso distingue entre el concepto teórico, atemporal, de lenguaje, y el de contexto, o conjunto finito de hechos de su lenguaje en el tiempo, que muestran las formas de su lenguaje y en el que éste se expresa. Y las reglas de traducción que constituyen un lenguaje objetivo y sus referencias son mostradas, expresadas, a base de reglas de sustitución de contextos, en el comportamiento. Así se construye, en el lenguaje, la objetividad y sus formas: sustituyendo unos contextos subjetivos por otros. (Las lógicas sustitucionales pretenden reconstruir teóricamente ese comportamiento).

Pero el "sistema formal" de la escuela formalista es distinguido y separado de sus interpretaciones; y las reglas del "sistema formal", de las de interpretación del mismo, que lo convierten en cada caso en un lenguaje subjetivo u otro.

No existe esa distinción en DLO. Y aunque en el Libro Segundo se analizan ambos procedimientos y se ve que esa distinción es asumible desde DLO, es clave para focalizar en ella los peligros del método formalista y sus diferencias con el punto de vista de DLO.

Pues esa distinción y separación, ese aislamiento de un "sistema formal" es frecuentemente entendido como una distinción y separación entre lo objetivo y lo subjetivo. El "sistema formal" y sus formas son objetivas (como las formas de Platón, pienso). Y sus interpretaciones, subjetivas.

(Creencia que políticamente tiene importantes consecuencias).

Pero, ¿qué es, piensa DLO, una forma sin contenido? ¿qué es lo objetivo sin lo subjetivo que lo constituye? ¿qué es lo objetivo si no puede ser subjetivizado por otra objetividad que lo comprenda? Nada. Un engaño. Así, como denuncia Habermas, el formalismo suele ocultar intereses, subjetivos. (Con ese propósito, o efecto, son usadas las reglas de extensionalidad y de objetividad, tal como DLO señala y el Libro Segundo analiza).

El método y el pensamiento de la escuela formalista surgió en la mesa de disección especializada en lenguajes artificiales. El peligro que aquí se denuncia es quizá el mismo que Heidegger, y Vattimo, denuncian en la metafísica, y en la ciencia y la tecnología, construidas a base de formalismo: tener a sus "sistemas formales" como objetivos, absolutamente objetivos, a sus formas como fijas, contempladas, o descubiertas en un lenguaje sintáctico fuera del mundo, privilegiado, fuera del tiempo.

Para DLO el lenguaje sintáctico formalista no está fuera del mundo, y sus formas están constituidas por contenidos subjetivos, por comportamientos y experiencias. La actividad del formalista implica a lo que analiza y sus "sistemas formales" transforman lo analizado al

reconstruirlo (el observador modifica, construye lo observado), de acuerdo con sus fines e intereses. El lenguaje sintáctico es un lenguaje en el mundo. Sujeto, como cualquier otro, a interpretaciones inesperadas, a subjetivaciones, y a... la incompletitud.

Porque, a pesar de que uno de los fines programáticos de la escuela formalista fue demostrar la consistencia de los lenguajes analizados, fue un éxito inesperado que en 1931 Gödel, desde el método formalista, demostrara la incompletitud esencial del lenguaje de la aritmética, dictamen que puede extenderse a todos los "lenguajes objetuales", que hablen de objetos, como el de mucho lenguaje común y, desde luego, el que pretende la ciencia.

Si el acontecimiento de la historia de la filosofía de este siglo que nos distancia del *Tractatus* y marca su principal diferencia con DLO es el desarrollo de la sintaxis formalista, el teorema de Gödel descubre su más importante consecuencia: la deriva inacabable del pensamiento a través del lenguaje; lo que en estas páginas se llama la inacababilidad del lenguaje y del racionalismo.

No aparece el teorema de Gödel en DLO, sólo sus consecuencias para el pensamiento y el análisis; deducidas, independientemente de él, a partir de los propios planteamientos. Sin embargo, es clave, es tomado como emblemático, en la defensa que el Libro Segundo hace de las tesis de DLO.

Si "todo vale", ese "todo" es inacabable, no tiene fin, y es y será siempre "diferente". Y eso se debe a que "todo", el lenguaje, es un hecho, son hechos del mundo, susceptibles de sintaxis. Y es la posibilidad que todo lenguaje de objetos o hechos del mundo tiene de comprender su propia sintaxis, de comprenderse a sí mismo entre los objetos y hechos del mundo, la que demuestra (en el teorema de Gödel) su esencial incompletitud, su inacababilidad y la de sus formas de lenguaje. Ahí estaba el *quid*.

Si la objetividad está constituida por la pluralidad de las interpretaciones, esa pluralidad es inacabable en el tiempo. Los objetos y los hechos son inacabables (inacabable cada uno e inacabables todos, en el mundo inacabable), en el sentido de que el lenguaje que los descubra y constituya lo es; nunca acabarán de conocerse, de construirse; las interpretaciones que lo hacen, las que constituirían la objetividad absoluta, son inacabables. Y la objetividad absoluta, imposible en el tiempo.

Así es el lenguaje objetual, el que pretende hablar del mundo desde el mundo. (Ahí está, creemos, el Ser de Heidegger y el barco de Neurath, idea e imagen emblemáticas del pensamiento del siglo XX). Así es el lenguaje para el "racionalismo" de DLO.

Pero también puede haber lenguajes no objetuales, lenguajes no inacabables, completables

(mejor dicho, lenguajes de sintaxis completable; como el del cálculo de proposiciones). También son analizados éstos en el Libro Segundo. Son lenguajes que pueden alcanzar la coherencia y la completitud. ¿No han sido, y son, tan frecuentemente buscados y contruidos como forma de felicidad? Son lenguajes que por alguna razón no pueden comprender su propia sintaxis, no se comprenden a sí mismos en el mundo. Son lenguajes que hablan como fuera del mundo, fuera del tiempo, como desde formas fijas y eternas. Su propia autoincomprensión alimenta esa ilusión. ¿No son éstos los de la metafísica para Heidegger-Vattimo?

No sé si la metafísica ha muerto definitivamente, porque la conciencia de la inacababilidad del lenguaje y del pensamiento y del mundo en el tiempo no evita que la tendencia a la completitud en todo lenguaje sea quizá esencial al mismo, a su construcción y desarrollo.

El mismo lenguaje objetual, o el "racionalismo" de DLO, ¿no es la búsqueda de la completitud, por más que imposible en el tiempo? ¿el desarrollo de la vida, momento a momento?

7. Una cierta concepción del sujeto.

Aunque DLO no habla del sujeto, sólo del lenguaje, indirectamente, al considerar lo "subjetivo", el sujeto entra en el tema. Y, por supuesto, el Libro Segundo se ocupa de analizar las tesis de DLO desde el punto de vista de la noción de sujeto, especialmente en su Cap. 4, "Comunicación" (véase Índice Analítico).

En él se rechaza la noción del sujeto individual-mónada-autoconsciente moderna, cartesiano-kantiana; noción que, a pesar de toda la crítica que ha sufrido durante los últimos tres siglos al menos, por razones primordialmente políticas, creemos, aún sigue presente en nuestra cultura.

En su lugar, y siguiendo su planteamiento analítico, ofrece una concepción del sujeto en y desde el lenguaje: "Un sujeto" viene a ser sinónimo de "un lenguaje". Y "conciencia", de "sentido". Y como la noción de lenguaje o de sentido aparecen en el lenguaje sintáctico, así también las de sujeto o conciencia y demás; como términos sintácticos; cuya existencia y sentido en el *Tractatus* se negaban.

Así son posibles tanto los, digamos "sujetos individuales", los del lenguaje de un cuerpo, como los "colectivos" (como en la tradición hegeliana y romántica), los del lenguaje compartido por más de un cuerpo.

La noción de cuerpo, tampoco mencionada en DLO, ocupa sin embargo un lugar

importante en su planteamiento sintáctico. Todo lenguaje, en el mundo, está constituido por cuerpos, objetos. Y el lenguaje humano, por cuerpos humanos. Hasta ellos remite el análisis. Pero no son una base originaria, absoluta, del lenguaje o para el análisis, pues los cuerpos están en el mundo. Y más allá de los cuerpos, hay más cuerpos, objetos y hechos.

Al respecto del sujeto, la posición de DLO quizá entre dentro de la cacareada "muerte del hombre", que tiene probablemente por "hombre" al sujeto individual-autoconsciente moderno. El sujeto es, para DLO, tan temporal y momentáneo, tan analizable y descomponible, tan multiforme e inacabable, como el lenguaje y el mundo.

Por eso, debido a su panlingüismo, DLO conduce a un cierto animismo (presente, por otra parte, en mucha neomitología contemporánea).

Pero DLO no se ofrece como acta de defunción del hombre -en sentir del Libro Segundo-, sino como abriendo posibilidades de "un nuevo humanismo de amplio alcance", donde el hombre ya no esté encerrado en el lugar privilegiado y atemporal en que un tiempo creyó estar, sino haciéndose y deshaciéndose entre todos los hechos del mundo.

En el citado Cap. 4 se analizan, junto al "sujeto", otros conceptos tradicionalmente anejos, como "muerte", "libertad", etc., y sobre todo, el que le da título: "comunicación".

Para DLO el lenguaje es comunicación: entre objetos y hechos, los signos; entre voluntades. En el análisis de la comunicación desde el punto de vista de los sujetos comunicantes, aparece como uno de los más frecuentes fines que suele marcarse el análisis en su deriva inacabable: la superación de disensiones.

Entre estos trazos abocetados hay que señalar que de los tres principios, trascendentales, con los que el análisis y el pensamiento, para DLO, en un principio, cuenta (el de no contradicción, el de la naturaleza y el de la voluntad) es éste último (innecesario *de facto* en el lenguaje pero que aparece en la sintaxis, como todos los demás) el que más puede asociarse a la confusa idea que aún nos queda del sujeto.

Con la voluntad como principio de todo lenguaje, del mundo (la condición de que ser lenguaje implica admitir que lo que se ha dicho se ha querido decir, entre alternativas, pudiendo haber dicho otra cosa), entra en la sintaxis y en el pensamiento toda la moral. La dimensión moral es, para DLO, con la sintáctica, intrínseca a todo lenguaje.

Y el sujeto que pretende hablar de objetos es, para DLO, como el "sujeto racionalista": el que es consciente de sí, de estar en el mundo.

8. Una cierta concepción de la ciencia y de la tecnología.

Empezaremos a abocetar este punto sirviéndonos de la mencionada y famosa posición de Heidegger, y su puesta al fin de siglo por Vattimo, en torno a la ciencia y su metafísica tecnológica, como punto de referencia para distinguir la de DLO.

Tienen en común la insistencia en la esencial conexión entre ciencia y tecnología. También, una semejante denuncia de su, quizá, dogmatismo, en la línea de las antes aludidas críticas al formalismo. Se diferencian, como en sus posiciones en torno a la metafísica, en que DLO considera el dogmatismo y la metafísica como una tendencia esencial al lenguaje ("el lenguaje es dogmático", dice), y no cree por tanto en una definitiva muerte de la metafísica ni defiende una oposición frontal a la ciencia. Al contrario, aplicándole a la ciencia su filosofía del lenguaje, pretende revelar sus inacabables posibilidades y liberarla de los engaños con que tan frecuentemente la industria y la política, controlando la tecnología, pretenden controlarla y controlarnos.

DLO considera la ciencia como el lenguaje más objetivo en cada momento de una cultura. Y también, que está movido por la intención, por la voluntad de construir en él, dándole contenido de experiencia, su creencia -su fe- determinista: eliminar todo azar, toda indeterminación en el lenguaje, en el mundo, en la naturaleza.

Desde el punto de vista sintáctico, de las tesis de DLO se deduce que tal fin es irrealizable, que el determinismo no podrá dejar de seguir siendo una fe. Pues todo lenguaje que quiera hablar de objetos, como pretende ser el de la ciencia en grado sumo, es incompletable (Gödel), inacabable. La ciencia es un lenguaje en el mundo, que puede comprenderse a sí misma, siempre de forma incompleta -como hace la ciencia de la ciencia, especialmente las ciencias humanas y sociales-. Y todo azar que ha parecido eliminar en su lenguaje, con sus leyes y teorías, es restablecido, compensado, con el azar que la voluntad de su lenguaje ha mostrado, optando entre alternativas. Y así.

Pero tampoco esa situación refuta la fe determinista, pues por inacabable que sea el azar que la ciencia pretenda eliminar, igualmente inacabable es el azar que le da a su lenguaje, a su voluntad teórica, todas las posibilidades necesarias para eliminarlo. Es una fe con esperanza.

(Claro que puede que *una* ciencia determinada o *una* teoría, aislada, no se comprenda a sí misma, no comprenda su propia sintaxis. Lo cual produce los efectos parciales de parecer un lenguaje absolutamente objetivo, como los "sistemas formales", y de ser un lenguaje completo, o completable, como los más arriba referidos lenguajes no objetuales. Pero esos "efectos

metafísicos" se deben al engaño de ignorar *la* ciencia en su conjunto. Por eso habla DLO de "la ciencia"; y sólo de "las ciencias" -como defendía Popper-, o de "una ciencia", como de "un lenguaje": dentro de "el lenguaje").

(También es posible tratar de imponer en el mundo una ley o una teoría tratando de impedir que se construyan los contraejemplos que la refutaran, declarándolos "fuera de la ley". Sin comentario).

Desde el punto de vista semántico, la construcción del lenguaje de la ciencia, como objetual que es, implica construir sus referencias, sus objetos y hechos en la experiencia, las interpretaciones que los constituyen, so pena de vaciedad, de no alcanzar sus intenciones referenciales. Esa es la tarea de la tecnología. Por lo que su esencial vinculación a la ciencia no es aquí, como en la tradición heideggeriana, una causa de su naturaleza metafísica.

Más bien podría asemejarse con la exigencia pragmática, voluntarista y activista expresada en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Con la diferencia de que aquí no se contrapone la "interpretación" del mundo a su "transformación". Sino que en la interpretación, realizada semánticamente en hechos, consiste la transformación. Pues toda interpretación no sólo objetiva y da contenido a un lenguaje, un mundo, sino que al mismo tiempo lo transforma.

Pero DLO da al término "determinismo" un sentido más ¿fuerte? ¿o débil? que el más arriba mencionado, el determinismo de la ciencia moderna:

Es el "determinismo" que deduce de su definido "racionalismo". El determinismo del racionalismo no es sólo la voluntad de eliminar todo azar sino también la de hacerlo desde cualesquiera condiciones, desde cualesquiera leyes o teorías, es decir, sin leyes, sin condiciones.

Es la voluntad de construir un mundo, un lenguaje, en el que todo azar se ha eliminado, o se va eliminando, y todo va siendo necesario, a base de azar, el azar de cualquier voluntad, del lenguaje, "azar que determina azarosa e inacabablemente". Es un mundo cuya necesidad, de mundo, se identifica con su azar, como lenguaje. Incluida la posibilidad de quedar reducido a la contradicción, y a la nada, en cualquier momento, y también la de superarlas.

Por supuesto que tal mundo es irrealizable, imposible, en el tiempo. Pero es pensable, imaginable, oscura, vacíamente. Es intencionable. Esperando el futuro sin condiciones. Y, según DLO, debe hacerse, si quiere superarse el nihilismo, si la ciencia y el lenguaje han de desarrollarse en todas sus posibilidades, sin cerrarse... en comunicación universal, si quiere maximizarse la libertad y el conocimiento... Y hacerlo implica no darlo nunca por hecho.

Pero no pretendamos en este resumen argumentar todo lo que se trata de hacer en el Libro

Segundo.

En parte, aún tendríamos que ver qué es eso de "intencionar", a lo que nos referiremos a continuación.

9. Todo pensamiento y toda filosofía contiene una y múltiple relación entre, llamémosles: logicismo, intuicionismo y formalismo.

Si el Libro Segundo es una puesta en práctica de las invitaciones de DLO al diálogo y a la interpretación, ninguna quizá tan señalada como la que provoca la aparición en DLO de algunas contradicciones expresas, en concreto, en sus definiciones del "racionalismo".

Global y estructuralmente considerado, la superación de las mismas que en él se intenta consiste en considerar a DLO como, a su vez, un diálogo en sí mismo, entre sujetos interlocutores cuya identidad y distinción no se dice, tan sólo se muestra, sobre todo a través de las mencionadas contradicciones. (Es un acceso al plano sintáctico, que por la pluralidad de los sujetos descubiertos implica algo así como un paso del ensayo al drama).

Para ello, el Libro Segundo separa (analiza), de entre los pensamientos de DLO, tres grupos. Y los ordena internamente como tres lenguajes, tres puntos de vista desde los que se habla, y se dialoga, y, quizá, se disiente.

La construcción de esos tres puntos de vista ha sido orientada por el diálogo, o discusión, mantenido a lo largo de la historia de la filosofía, entre tres concepciones acerca del pensamiento: las que en la medieval "contienda de los universales" recibían los nombres de "platonismo" o "realismo", "aristotelismo" o "conceptualismo" y "nominalismo"; que han venido a encontrar continuación en la filosofía de la matemática del siglo XX, respectivamente, en las representadas por las escuelas "logicista", "intuicionista" y "formalista".

La reconstrucción que de las mismas aquí se hace pretende, pues, comprendiéndolas, tener un largo alcance histórico. Por eso, porque no coincide exactamente con ninguno de los autores implicados ni con ninguna de sus escuelas en concreto, porque ha ido más allá de los mismos, tratando, en cada caso, de extraer de ellos -o apuntar y focalizar hacia- un "punto de vista puro" -si es posible-, es por eso que aquí se insiste en que tales reconstrucciones ostentan declaradamente el carácter propio de todo análisis: la ficción. Impura ficción.

En la presentación de ese análisis, el Libro Segundo ha procurado mantener un cierto equilibrio entre, por un lado, el carácter dialogante entre esas tres partes, que ha creído descubrir en

DLO y que ahora se explicita e identifica, y, por otro, el carácter sistemático propio del lenguaje y del análisis, de la *forma interna de los pensamientos de cada una de las partes y de la participación* que a cada una de ellas corresponde en las cuestiones que, sistemáticamente, se van tratando.

Para satisfacer al primero, se ha utilizado -con diversa intensidad, según lo exigiera en cada momento la cuestión tratada- el género que probablemente más refleja el carácter plural y temporal del pensamiento y de la filosofía, sobre todo en cuanto pensamiento crítico: el diálogo, la ficción dramática. Así se han puesto en práctica muchas de las doctrinas de DLO y su declarada atención al contexto, a la vida, a los hechos en los que se va construyendo *de facto* el pensamiento.

Para satisfacer al segundo, cada uno de los tres puntos de vista, personificados por la ficción, son independientemente presentados. Y, a través de sus respectivas y sucesivas intervenciones, va introduciendo cada uno las más importantes nociones de DLO, y de la filosofía, que van quedando de esta manera separadas en tres grupos, en tres sistemas de nociones. Cada uno, como la aportación de su punto de vista a la tarea común del pensamiento y la filosofía.

Estas nociones van, en el texto, siendo señaladas por **letra negrita como esta**, cuando cada una aparezca en boca del personaje a cuyo punto de vista pertenece.

Así se va, a lo largo del texto, desarrollando ese triple universo de nociones, en el que las nociones de DLO van entrando y ocupando su lugar en la triple perspectiva.

Por ejemplo, las primeras nociones que aparecen irían quedando divididas así:

Por el lado del "logicismo", las de **verdad, mundo, unidad, existencia, Dios, identidad, continuidad, espacio, pensamiento, atomismo, conjunto, paradoja**, etc.

Por el lado del "intuicionismo", las de **sentido, diferencia, atención, pensamiento, discreción, decisión, tiempo, vida, secuencia, infinitud**, etc.

Por el lado del "formalismo", las de **lenguaje, expresión, signo, forma, pensamiento, análisis, experiencia, contradicción**, etc.

Como puede advertirse, el esquema no es simple, y entre las diversas nociones de cada uno de los grupos pueden trazarse emparejamientos, o triadas, de nociones de diferentes grupos, que *pretenden responder a un mismo problema, o relaciones múltiples, que el propio texto irá parcialmente, problemáticamente, explicitando.*

Por ejemplo, el punto de vista del "formalismo" es considerado, en sí mismo -hegelianoidemente-, como producto de una cierta combinación, o "síntesis", de los otros dos. Eso

genera dentro de él una gama de nociones de perspectiva más "logicista", como las de **reflexión**, **contenido**, **repetición**, etc. y otra más "intuicionista", como las de **mapa**, **información**, **sustitución**, etc.

Todo lo cual pretende indicar que la realidad del pensamiento (noción esta que, por cierto, como se ve es la única que está en los tres grupos, la que ha tomado el papel de representar el vínculo de la conversación) siempre se hurta al esquema. O mejor, que éste debe permitir toda la enorme y matizada variedad de combinaciones posibles entre unos puntos de vista y otros, como la realidad de los autores y de sus obras y pensamientos nos muestra.

Que la seria convicción con la que aquí se presenta este proyecto interpretativo de distinguir, e imaginar, en el pensamiento humano tres, o casi dos, puntos de vista tan diferentes y problemáticamente conciliables, e inquirir en su naturaleza, no lo priva de su conciencia de ficción y de lo ensayístico y discutible de las líneas que en él traza. Es, nuevamente, una propuesta de discusión e investigación.

No estaba la misma así planteada en DLO. Su aparición en el Libro Segundo muestra las tesis de DLO según las cuales toda interpretación desarrolla en parte, y en parte transforma, lo interpretado.

Desde luego DLO, como vimos, se muestra formalista y declara a su "racionalismo" como tal. También declara a su "determinismo" como intuicionista. Por otra parte, hace unas breves y esquemáticas distinciones entre las lógicas logicista -él le llama "clásica"- e intuicionista: sobre su distinto enfoque del lenguaje, insinuando que la primera ostenta unas peligrosas pretensiones de objetividad; que, a pesar de ellas, no deja de ser la lógica de ciertos lenguajes; y que es utilizada como instrumento del dogmatismo. En fin, véase. También las relaciona con lo estético y lo científico. Pero parece, globalmente, una defensa del intuicionismo.

El Libro Segundo, con su esquema tripartito de nociones y su forma dialogada, o novelada, encara esta polémica casi desde el principio y hasta la final, sin que vaya yo a adelantar ahora cuáles son, al final, los resultados, como si de una liga computable se tratase; como si hubiera final...

Tan sólo -interpretando a su vez al Libro Segundo- diré que probablemente éste muestre la convicción de que no es posible el pensamiento desde uno solo de esos puntos de vista "puros", y que la diversa adopción de unos y de otros, a lo largo de la inacabable empresa del pensamiento, en cualquiera de sus inacabables entresijos, es inacabablemente variada en sus posibilidades. Dependerá siempre de los fines del pensamiento en cada momento, sin que sus heridas puedan sanarse definitivamente nunca.

Y que todo pensamiento, siempre de constitución crítica y plural, es y será siempre, como el Libro Segundo, como DLO, un diálogo entre varios sujetos y sus puntos de vista; los tres que aquí se estudian, entre otros, comprendidos.

Pues de las tesis de DLO y de su "racionalismo", se deduce que un modelo de pensamiento, de acción, que aquí se propone es el del drama, el teatro: con su conciencia de sí mismo como ficción plural y temporal, proyecto e improvisación, en un espíritu semejante al del existencialismo.

Por último, tan sólo mencionar una de las nociones o dimensiones del pensamiento que aparecen en este Libro Segundo, fruto del encaramiento directo con los tres puntos de vista dialogantes, y en concreto en este caso, fruto del diálogo entre el intuicionismo y el formalismo a propósito de la traducción, en el Cap. 5: la noción de intención, o intensión. Lo intencional.

Noción subjetivista, no es raro que aparezca en una defensa como ésta de la constitución subjetiva de la objetividad. Por eso la introduce el dialogante intuicionista. Y, desde entonces, pasa a formar parte de todas las formulaciones más capitales del texto, como una nueva dimensión del pensamiento.

A Quine le interesa, pero dice huir de ella. Pues, ¿cómo va a ser admitida por un formalismo y su exigencia de pensar en formas, con hechos, con signos... su insistencia en la extensión?

El texto pretende desenredar el nudo. Baste de momento avanzar que, al menos la intención "racionalista" -se acuerda en el texto- no es demostrable, es, digamos, otorgable graciosamente.

Porque en esto, como en cualquier momento o lugar del análisis y del pensamiento, su deriva inacabable es siempre detenible por uno de sus principios, el autor de la discreción, el que corta cuando quiere el nudo y marca el ritmo del tiempo: la voluntad.

10. Una nueva interpretación de la historia en tres momentos: como canto, sobre la escritura y por ordenador.

Nuestros tres contertulios referidos en el punto anterior, aplicados a la dimensión histórica del pensamiento en el Cap. 6 y último, "Historia", desarrollan entonces en él algo que tampoco estaba, ni explícito ni indicado, en DLO.

Si la reconstrucción de aquéllos implicaba una comprensión histórica de largo alcance, como dijimos, la que ahora desarrollan implica una comprensión de más largo, de larguísimo alcance. Pues si entonces comprendía a la tradicionalmente, hasta nuestros días, llamada "historia",

es decir, la que arranca de la aparición de fuentes escritas, ahora pretende comprender, también, a la tradicionalmente llamada "prehistoria", y también a la que algunos llaman hoy "poshistoria", que está en nuestro siglo empezando.

Se trata de algo así como una nueva ley histórica de los tres estadios, o "momentos", de las que tantas ha habido, sobre todo en el siglo XIX. (En el texto se discute la noción de "ley histórica" a propósito del marxismo y de la polémica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Digamos aquí tan sólo que es más coherente con las tesis aquí defendidas llamarla, en lugar de "ley", modestamente, "interpretación").

Pero en ésta, el criterio demarcador y definitorio de los tres momentos es el medio modélico, paradigmático, que en cada uno de ellos emplea el lenguaje para expresarse: el canto (la poesía, la creación de transmisión oral), la escritura y el ordenador.

El análisis que aquí se hace de esos medios y de lo que cada uno de ellos implica para el pensamiento, arroja una nueva triada de nociones, de dimensiones del pensamiento.

Por ejemplo, para el canto, las de **mito, memoria... eterno retorno**, etc.

Para la escritura, las de **forma, experiencia... principio y fin**, etc.

Y para el ordenador, se duda entre **figura, superación de las contradicciones, toma de decisiones...** etc. etc.

Como puede pensarse a la vista de ese nuevo esquema de nociones, no están éstas encerradas en compartimentos estancos y exclusivos. Cada una de ellas puede, y debe, aplicarse a cualquier momento de la historia. Sólo que en aquél en el que aquí aparecen esquematizadas, y en la cultura correspondiente, encuentra un lugar paradigmático y relevante, una función y atención social, que no encuentra en los demás.

También, digamos, aunque parezca obvio, que cada momento no niega ni anula el anterior. Al contrario, en parte lo comprende, y lo supera, satisfaciendo alguno de sus fines. Aunque también es cierto que, en parte, al alejarlo de la atención dominante, por creerlo superado, incurre en un cierto olvido. O al menos, es ése uno de los peligros de los que el texto alerta: so pena de vaciar de contenido las supuestas superaciones y satisfacciones, y dejar al pensamiento en esa deriva sin sentido de la que tanto habla hoy el nihilismo.

Naturalmente, tampoco cada momento tiene fechas determinadas. En cada cultura han convivido pensamientos de uno de esos momentos con otros que aún estaban en el anterior, o los anteriores. Son, más bien, criterios analíticos, que deben aplicarse, en cada caso, como en todo análisis, según los fines perseguidos.

Una de las principales consecuencias de la interpretación histórica -o de los "criterios para una, o muchas, interpretaciones históricas"- que comentamos, es el distanciamiento y relativización que implica, con respecto a las nociones de DLO que en ella entran. (Nuevamente vemos que la interpretación transforma y supera lo interpretado). Por ejemplo, y sobre todo, la de **forma** (y con ella, la de **lenguaje**), tan esenciales a DLO.

Desde luego ya en DLO la noción de "información" supone una cierta superación de la de "forma", al aplicarla a la dimensión dinámica y temporal del pensamiento en cambio. Pero esa dirección allí apuntada va más lejos ahora, al analizarla desde la óptica del momento actual, el de los medios industriales de comunicación de masas, la informática y el ordenador, que pretende haber superado la noción de forma con la de información.

En efecto, en su último capítulo, el Libro Segundo analiza algunos fenómenos contemporáneos, de la cultura que en nuestros días se alumbra, desde los principios que a su largo y través ha ido defendiendo. Por ejemplo, los del uso del ordenador y su teoría informática. O los de las actuales teorías estéticas, sensibles al nuevo momento "informalista". (No es posible aquí resumir, por ejemplo, la teoría estética que allí, y en otros lugares, se expone).

En general, en esos análisis se muestra, pensamos, la adecuación de los principios de DLO aplicados, para comprender los fenómenos contemporáneos, y para advertir de sus peligros para el pensamiento. Es un análisis crítico. El momento presente aparece así como una superación, en busca de la coherencia, de los anteriores. Pero al mismo tiempo se advierte de los peligros de olvidar esos anteriores, como antes hemos dicho. La crítica es, sobre todo, política... No vaya a ser que, de modo parecido al error de Marx de tomar como fin del capitalismo lo que estaba siendo su comienzo, el fin de la "metafísica" de Heidegger sea el comienzo de una era "metafísica" más poderosa que las anteriores, con el ordenador como cadena...

Mi agradecimiento a cuantos han contribuido a la confección y presentación de esta tesis. Sin su generosa acción, no hubieran sido posibles.

Acepto sin embargo la responsabilidad de lo que en ella se encuentra... en toda la medida en que pueda.

Libro Primero

DE LA OBJETIVIDAD

Filosofía es análisis lógico del lenguaje.

La Lógica es la forma del lenguaje verdadero. Para todo lenguaje verdadero hay o puede haber un lenguaje lógico que expresa su forma y todo lenguaje verdadero ocupa un lugar en el espacio lógico. La Lógica es el conjunto de todos los lenguajes lógicos.

El lenguaje es el conjunto de todos los lenguajes. Un lenguaje es un conjunto de expresiones. Una expresión es un conjunto de signos.

El signo es el átomo del lenguaje. Un signo es un átomo de una expresión. Una expresión es un átomo de un lenguaje.

Todo lenguaje lógico es un lenguaje verdadero. El Principio de No-Contradicción es la forma del lenguaje lógico. Todo lenguaje lógico responde al Principio de No-Contradicción. Todo lenguaje verdadero responde al Principio de No-Contradicción. El Principio de No-Contradicción determina el espacio lógico.

El Principio de No-Contradicción no puede determinarse. El Principio de No-Contradicción no puede representarse. El Principio de No-Contradicción no puede decirse. El Principio de No-Contradicción no puede mostrarse. El Principio de No-Contradicción registra en el espacio lógico la decisión de utilizar determinados signos de una manera determinada. El Principio de No-Contradicción puede expresarse dentro de un lenguaje verdadero por cualquier signo o expresión de ese lenguaje. El Principio de No-Contradicción puede expresarse por cualquier expresión verdadera.

Filosofía es análisis del lenguaje desde un punto de vista lógico, es decir, el análisis formal del lenguaje, tal que exprese las razones de la verdad del lenguaje analizado y las razones de las condiciones de verdad del lenguaje.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es mostrando que es un lenguaje verdadero, mostrando que tiene forma lógica, diciendo qué forma lógica tiene, es decir, formalizándolo, traduciendo a un lenguaje lógico.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje lógico es mostrando que es un lenguaje lógico, mostrando que tiene construcción sintáctica, diciendo qué construcción sintáctica tiene, es decir, normalizándolo, haciéndolo determinar por un lenguaje sintáctico.

La Sintaxis es la construcción del lenguaje lógico. Para todo lenguaje lógico hay o puede haber un lenguaje sintáctico que determina su construcción y todo lenguaje lógico ocupa un momento del tiempo sintáctico.

Signos, expresiones y lenguajes son construcciones.

La Sintaxis es el conjunto de todos los lenguajes sintácticos.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje sintáctico es mostrando que es un lenguaje verdadero, mostrando que tiene forma lógica, diciendo qué forma lógica tiene, es decir, formalizándolo, traduciendo a un lenguaje lógico.

Filosofía es el análisis lógico y construcción sintáctica del lenguaje, es decir, el análisis y construcción del lenguaje tal que exprese las normas que determinan las razones de la verdad del lenguaje analizado y las normas que determinan las razones de la verdad del lenguaje.

Una de las maneras de expresar las normas que determinan las razones de la verdad de un lenguaje es axiomatizándolo, traduciéndolo a un lenguaje axiomático, haciéndolo determinar por un lenguaje sintáctico axiomático.

La Axiomática es la forma constructiva del lenguaje, es decir, la forma del lenguaje determinada por su construcción. Para todo lenguaje hay o puede haber un lenguaje axiomático que expresa su forma y determina su construcción y todo lenguaje ocupa un lugar en un momento del espacio-tiempo axiomático. La Axiomática es el conjunto de todos los lenguajes axiomáticos.

Todo lenguaje axiomático es un lenguaje lógico. Todo lenguaje axiomático es un lenguaje sintáctico.

Un lenguaje axiomático es un conjunto de expresiones lógicas.

Un lenguaje axiomático es un conjunto de reglas. Una regla es una expresión sintáctica que determina las condiciones de construcción de un lenguaje.

Las reglas de construcción de expresiones de un lenguaje en cuyas condiciones no intervienen expresiones de ese lenguaje son reglas de formación. Las reglas de formación construyen axiomas.

Las reglas de construcción de expresiones de un lenguaje en cuyas condiciones intervienen expresiones de ese lenguaje son reglas de inferencia. Las reglas de inferencia construyen teoremas.

Un lenguaje axiomático es un conjunto de axiomas y teoremas.

Para todo conjunto de axiomas, todo conjunto de reglas de inferencia determina un lenguaje lógico. Para todo lenguaje lógico todo conjunto de reglas de inferencia determina un

conjunto de axiomas. Para todo lenguaje lógico y todo conjunto de axiomas, hay o puede haber un conjunto de reglas de inferencia.

Todo conjunto de reglas determina un lenguaje, y para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de reglas.

Las condiciones de una construcción son sus razones.

Los axiomas expresan las razones de la verdad de un lenguaje.

Las reglas expresan las normas de la construcción de un lenguaje.

Las reglas determinan las razones de un lenguaje.

Las reglas se construyen en un lenguaje sintáctico en orden a expresar las normas constructivas.

Las normas de construcción de un lenguaje no pueden determinarse, pueden decidirse.

Decisión es la determinación de la Voluntad.

Las normas de construcción de un lenguaje son determinadas por la Voluntad

La Voluntad es el Principio de determinación de las normas de construcción de un lenguaje. Todo lenguaje es un lenguaje decidible y decidido. La Voluntad es la última razón de la verdad del lenguaje.

La Voluntad determina el tiempo sintáctico. La Voluntad no puede determinarse, es la determinación. La Voluntad no puede decirse. La Voluntad no puede mostrarse. La Voluntad puede expresarse por cualquier construcción del lenguaje.

Fe es la decisión de la Voluntad.

Para construir un lenguaje, la Voluntad puede determinar cualesquiera normas de construcción, expresables en las reglas de su lenguaje sintáctico, más una: la norma de la No-Contradicción, el Principio de No-Contradicción como norma de construcción. Las reglas de todo lenguaje sintáctico expresan el Principio de No-Contradicción como norma.

El Principio de No-Contradicción como norma es la determinación de la Voluntad a construir determinadas construcciones de una manera determinada, la determinada por las normas de construcción. El Principio de No-Contradicción como norma es la determinación de la Voluntad a utilizar construcciones de una manera constructiva. El Principio de No-Contradicción como forma se registra a sí mismo como norma en el espacio lógico. El Principio de No-Contradicción es la forma del espacio lógico y del tiempo sintáctico. El Principio de No-Contradicción es la construcción del espacio lógico y del tiempo sintáctico.

La Voluntad determina el espacio lógico y el tiempo sintáctico.

El Principio de No-Contradicción como norma es la determinación de la Voluntad a evitar la contradicción. La Contradicción es la ausencia o insuficiencia de normas para la construcción de un lenguaje. La Contradicción es la indeterminación de la Voluntad.

Todo lenguaje lógico está determinado por el Principio de No-Contradicción como norma. Todo lenguaje es, pues, un lenguaje lógico. Todo lenguaje es un lenguaje verdadero.

Un lenguaje es la construcción de un espíritu.

Un espíritu es el conjunto de normas de construcción de un lenguaje. Todo espíritu está determinado por la Voluntad. La Voluntad es el Principio de determinación del espíritu.

Un lenguaje es la expresión de un espíritu.

Es por esto que Arte es uno de los nombres del lenguaje.

Un espíritu es un conjunto de actitudes. Actitud es la determinación de una construcción por las normas que le afectan. Toda construcción expresa, o refleja, un conjunto de actitudes. Toda construcción está iluminada por un espíritu.

Un espíritu es una construcción del tiempo sintáctico y determina en el espacio lógico un lugar, determina el lugar de su lenguaje en el espacio lógico.

Para construir un lenguaje, un espíritu incluye entre sus normas al Principio de No-Contradicción, es decir, la determinación de evitar la indeterminación, la determinación de construirlo.

Como al menos una de sus normas, el Principio de No-Contradicción, no puede mostrarse, un espíritu no puede mostrarse, tan sólo puede asomar la oreja. Un espíritu no puede decirse. Un espíritu puede expresarse por cualquier construcción de su lenguaje. Un espíritu puede expresarse por el lenguaje sintáctico de su lenguaje.

La Voluntad puede determinar tantos espíritus como distintos conjuntos de normas de construcción que incluyan al Principio de No-Contradicción, más uno: el espíritu de todos los conjuntos de normas que no incluyen al Principio de No-Contradicción. Todos los

conjuntos de normas que no incluyen al Principio de No-Contradicción son idénticos. Su espíritu es la Contradicción, su espíritu es la indeterminación de la Voluntad.

La Contradicción es el espíritu de la ausencia de lenguaje. La Contradicción es la ausencia de espíritu. La Contradicción no puede representarse, ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse. La Contradicción puede determinarse por la Voluntad en cuanto la Voluntad puede no determinar nada. La determinación de la Voluntad por no determinar es idéntica a su indeterminación.

Vida es uno de los nombres del lenguaje. Se dice que un lenguaje manifiesta una vida.

Una vida es un lenguaje como construcción sintáctica. Todo lenguaje sintáctico narra una vida. La Sintaxis es la narración de la Vida.

Un espíritu es el conjunto de las normas de una vida. Un espíritu es un conjunto de normas de vida. Todo lenguaje sintáctico expresa un espíritu y narra una vida.

La Voluntad es el Principio de determinación de las normas de vida. Para vivir, la Voluntad *determina evitar la indeterminación, determina vivir.*

Una vida puede manifestarse por cualquier construcción de su lenguaje.

La Contradicción es el espíritu de la ausencia de vida. La Contradicción es el espíritu de la muerte. La Contradicción es la ausencia de espíritu.

La Muerte no puede ni narrarse ni manifestarse.

La Muerte puede determinarse por la Voluntad en cuanto la Voluntad puede no determinar nada.

La Muerte es la indeterminación de la Voluntad.

Una de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de un lenguaje es mostrando que está determinada por normas, diciendo cómo lo está, es decir, normalizándola, haciéndola determinar por un lenguaje sintáctico. Esta es manera de la Filosofía.

Otra de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de un lenguaje es mostrando que está determinada por leyes, diciendo cómo lo está, es decir, explicándola, haciéndola determinar por un lenguaje científico. Esta es manera de la Ciencia.

Las condiciones de la construcción sintáctica de una construcción son sus razones. Las condiciones de la construcción científica de una construcción son sus causas.

La Ciencia es la construcción natural del lenguaje. Para todo lenguaje hay o puede haber un lenguaje científico que determina su construcción y todo lenguaje ocupa un lugar en un momento del espacio y del tiempo naturales o científicos. La Ciencia es el conjunto de todos los lenguajes científicos.

Las normas están determinadas por la Voluntad. Las leyes están determinadas por la Naturaleza.

La Naturaleza es el Principio de determinación de las leyes científicas o naturales. La Naturaleza determina el espacio y el tiempo naturales. La Naturaleza es la última causa de la verdad del lenguaje.

Para construir un lenguaje, la Naturaleza puede determinar cualesquiera leyes científicas, más una: el Principio de Uniformidad de la Naturaleza. Las leyes de todo lenguaje científico

expresan y son obra del Principio de Uniformidad de la Naturaleza, como ley de la Naturaleza.

El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a construir determinadas construcciones de una manera determinada, la determinada por las leyes. El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a potenciar construcciones de una manera mecánica. Es por esto que máquina es uno de los nombres de un lenguaje.

El Principio de Uniformidad es la forma del lenguaje natural. Todo lenguaje natural obedece al Principio de Uniformidad. El Principio de Uniformidad determina el espacio natural.

El Principio de Uniformidad como forma se registra a sí mismo como ley en el espacio natural. El Principio de Uniformidad es la forma del espacio y del tiempo naturales. El Principio de Uniformidad es la construcción del espacio y del tiempo naturales.

El Principio de Uniformidad no puede nombrarse. El Principio de Uniformidad no puede decirse. El Principio de Uniformidad no puede mostrarse. El Principio de Uniformidad puede expresarse dentro de un lenguaje por cualquier construcción de ese lenguaje. El Principio de Uniformidad puede expresarse por cualquier construcción natural.

El Principio de Uniformidad está determinado por la Naturaleza.

La Naturaleza no puede determinarse, es la determinación. La Naturaleza no puede decirse. La Naturaleza no puede mostrarse. La Naturaleza puede expresarse por cualquier construcción del lenguaje.

El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a evitar el Azar. El Azar es la ausencia o insuficiencia de leyes en una construcción científica. El Azar es la indeterminación de la Naturaleza.

Todo lenguaje está determinado por el Principio de Uniformidad. Es por esto que lenguaje natural es uno de los nombres del lenguaje y que fenómeno es uno de los nombres de una construcción.

Todo cuanto es susceptible de construcción sintáctica es susceptible de construcción científica y todo cuanto es susceptible de construcción científica es susceptible de

construcción sintáctica. Todo cuanto es normalizable es explicable y viceversa. Todo cuanto es determinable por la Voluntad es determinable por la Naturaleza y todo cuanto es determinable por la Naturaleza es determinable por la Voluntad.

Una máquina es la construcción de un dios o demonio, según nos sintamos clásicos o góticos¹.

Todo conjunto de leyes es un dios. Un dios es el conjunto de leyes de la construcción de una máquina. Todo dios está determinado por la Naturaleza. La Naturaleza es el Principio de determinación del dios.

Una máquina es la obra de un dios, una máquina es la expresión de un dios.

Es por esto que Arte es uno de los nombres de la máquina.

Un dios es un conjunto de disposiciones. Disposición es la determinación de una construcción por las leyes que le afectan. Toda construcción expresa, o delata, un conjunto de disposiciones. Toda construcción está poseída por un dios.

Un dios es una construcción del tiempo natural y determina en el espacio natural un lugar, determina en el espacio el lugar de su máquina.

Para construir una máquina, un dios incluye entre sus leyes al Principio de Uniformidad, es decir, la determinación a evitar la indeterminación, la determinación a construirla.

Como al menos una de sus leyes, el Principio de Uniformidad, no puede decirse ni mostrarse, un dios tampoco. Por más que se abra la máquina siempre quedará dios dentro. Un dios puede, sin embargo, expresarse o delatarse por cualquier construcción de su máquina. Un dios puede expresarse por el lenguaje científico de su máquina.

La Naturaleza puede determinar tantos dioses distintos como distintos conjuntos de leyes que incluyan al Principio de Uniformidad, más uno: el dios de todos los conjuntos de leyes que no lo incluyen. Estos conjuntos son idénticos. Su dios es el Azar, la indeterminación de la Naturaleza.

¹ En una versión anterior de este texto, se tomó la opción gótica.

El Azar es el dios de la ausencia de máquina, la ausencia de dios. El Azar no puede ni nombrarse, ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse, ni delatarse. El Azar puede determinarse por la Naturaleza en cuanto ésta puede no determinar nada. La determinación de la Naturaleza por no determinar es idéntica a su indeterminación.

Mundo es uno de los nombres del lenguaje. Se dice que un lenguaje crea un mundo. Un mundo es el conjunto de causas de la construcción natural de un lenguaje.

Un lenguaje como construcción natural es un mundo. Todo lenguaje científico describe un mundo. La Ciencia es la descripción del mundo.

Un dios es el conjunto de las leyes de un mundo. Un dios es un conjunto de leyes del mundo. *El mundo es el conjunto de todos los mundos. Todo lenguaje científico expresa un dios y describe un mundo.*

La Naturaleza es el Principio de determinación de las leyes del mundo. Para crear, la Naturaleza determina evitar la indeterminación, determina crear.

Un mundo puede crearse por cualquier construcción de su lenguaje.

El Azar es el dios de la carencia de mundo. El Azar es el dios de la Nada. El Azar es la carencia de dios.

La Nada no puede ni crearse ni describirse.

La Nada puede determinarse por la Naturaleza en cuanto la Naturaleza puede no determinar nada.

La Nada es la indeterminación de la Naturaleza.

Un lenguaje es un conjunto ordenado de expresiones. Las expresiones de un lenguaje están determinadas y ordenadas por sus reglas. Las expresiones de un lenguaje están ordenadas por sus reglas de inferencia. Un lenguaje está determinado por sus reglas.

Un lenguaje es verdadero en el sentido de que sus reglas determinan sólo y todas sus expresiones verdaderas. Un lenguaje es un cálculo consistente y completo.

"Verdadero" es un predicado relativo a un lenguaje.

"Expresión" es un predicado relativo a un lenguaje.

Toda expresión es verdadera. Toda expresión se dice verdadera, respecto a su lenguaje, y falsa, respecto a todos los demás.

Toda expresión verdadera tiene sentido y viceversa.

"Sentido" es un predicado relativo a un lenguaje.

El sentido de una expresión es el conjunto ordenado de las expresiones que son condiciones de su construcción sintáctica. Es decir, todas aquellas expresiones cuya verdad es preciso admitir para admitir la verdad de la expresión en cuestión. Estas expresiones son todas las demás expresiones de su lenguaje.

El sentido de una expresión es el conjunto ordenado de sus razones.

Para toda expresión hay o puede haber un lenguaje sintáctico que determina su sentido. Para toda expresión hay o puede haber un lenguaje para el que es verdadera y en el que tiene un sentido. Toda expresión determina un lenguaje: la expresión más su sentido. Toda expresión responde al Principio de Razón Suficiente. Principio de Razón Suficiente es uno de los nombres del Principio de No-Contradicción.

Dos expresiones distintas de un lenguaje tienen sentidos distintos en cuanto cada una entra en el sentido de la otra y en cuanto las expresiones de ambos sentidos están diferentemente ordenadas. Dos expresiones con el mismo sentido son idénticas. Toda expresión responde al Principio de Identidad de los Indiscernibles. El Principio de Identidad de los Indiscernibles es

la norma que determina la distinción de las expresiones. Principio de Identidad de los Indiscernibles es uno de los nombres del Principio de No-Contradicción.

El sentido de un conjunto de expresiones es el conjunto intersección de los sentidos de las expresiones componentes. Un lenguaje, en cuanto tal, no tiene sentido.

Llaman "verdad" al sentido de la expresión y "verdadera" a la expresión con sentido. "Verdad" y "verdadero" son términos lógicamente vacíos y sintácticamente redundantes.

El sentido de una expresión está determinado por su lenguaje.

El sentido de una expresión está determinado por las normas de su lenguaje.

El sentido de una expresión está determinado por la Voluntad.

El sentido es la determinación de la Voluntad en el espacio lógico.

El sinsentido es la indeterminación de la Voluntad.

Pensamiento es uno de los nombres de la expresión. Se dice que una expresión representa un pensamiento.

Un pensamiento es una expresión como construcción sintáctica.

El sentido de una expresión es un conjunto ordenado de pensamientos.

Una vida es un conjunto ordenado de pensamientos.

Una vida, en cuanto tal, no tiene sentido. La Muerte es el sentido de la vida.

La Voluntad es el Principio de determinación del sentido de la vida.

Filosofía es la determinación del pensamiento por unas normas de vida. Es por esto que Praxis es uno de los nombres de la Filosofía.

Todo cuanto es susceptible de sentido es susceptible de significado y viceversa.

El significado de una expresión es el conjunto ordenado de las expresiones que son condiciones de su construcción natural o científica. El significado de una expresión es el conjunto ordenado de sus causas. Es por esto que significado y significante son nombres de la causa y del efecto. El significado de una expresión lo constituyen todas las expresiones conectadas con ella mediante leyes. Es decir, el conjunto ordenado de todas las demás expresiones de su máquina.

Para toda expresión hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado.

"Significado" es un predicado relativo a un lenguaje científico. Toda expresión con significado determina un lenguaje científico. Toda expresión determina o puede determinar una máquina: la expresión más su significado. Toda expresión obedece al Principio de Causalidad. Principio de Causalidad es uno de los nombres del Principio de Uniformidad de la Naturaleza.

Dos expresiones distintas de un lenguaje o máquina tienen significados distintos en cuanto cada una entra en el significado de la otra y en cuanto las expresiones de ambos significados están diferentemente ordenadas. Dos expresiones con el mismo significado son idénticas. Toda expresión obedece al Principio de Identidad de los Indiscernibles. El Principio de Identidad de los Indiscernibles es la ley natural que determina la distinción de las expresiones. Principio de Identidad de los Indiscernibles es uno de los nombres del Principio de Uniformidad de la Naturaleza.

El significado de un conjunto de expresiones es el conjunto unión de los significados de las expresiones componentes. Una máquina, en cuanto tal, se tiene a sí misma por significado.

El significado de una expresión está determinado por el lenguaje científico.

El significado de una expresión está determinado por las leyes.

El significado de una expresión está determinado por la Naturaleza.

El significado es la determinación de la Naturaleza en el espacio natural.

La indeterminación de la Naturaleza determina lo insignificante.

Hecho es uno de los nombres de la expresión. Se dice que una expresión nombra un hecho.

Un hecho es una expresión como construcción científica. El significado de una expresión es un conjunto ordenado de hechos.

Un mundo es un conjunto ordenado de hechos. Un mundo, en cuanto tal, se significa a sí mismo.

La Naturaleza es el Principio de determinación del significado del mundo.

La Ciencia es la determinación de los hechos por las leyes del mundo.

Es por esto que Pragmática es uno de los nombres de la Ciencia.

Una expresión es un conjunto ordenado de signos. Los signos de un lenguaje están determinados por sus reglas.

Una expresión se dice verdadera en el sentido de que sus signos y el orden de sus signos están determinados por las reglas de su lenguaje.

Una regla es una expresión sintáctica que determina condiciones de ordenación de signos.

"Signo" es un predicado relativo a un lenguaje.

Todo signo tiene un sentido respecto a su lenguaje y carece de él respecto a todos los demás.

El sentido de un signo es el conjunto de los conjuntos ordenados de signos que son condiciones de su construcción sintáctica. Es decir, el conjunto de los conjuntos ordenados de signos con los que aparece en las expresiones de su lenguaje.

El sentido de un signo es el conjunto de sus razones, el conjunto de sus conjuntos ordenados de razones.

Para todo signo hay o puede haber un lenguaje sintáctico que determina su sentido. Para todo signo hay o puede haber un lenguaje para el que tiene sentido. Todo signo responde al Principio de Razón Suficiente. Dos signos con el mismo sentido son idénticos. Todo signo responde al Principio de Identidad de los Indiscernibles, que es la norma que determina la distinción de los signos.

El sentido de un conjunto de signos es el conjunto intersección de los sentidos de los signos componentes.

Un signo puede pertenecer a distintas expresiones mientras una expresión no.

El sentido de un signo está determinado por su lenguaje.

El sentido de un signo está determinado por las normas de su lenguaje.

El sentido de un signo está determinado por la Voluntad.

Idea es uno de los nombres del signo. Se dice que un signo representa una idea.

Una idea es un signo como construcción sintáctica. El sentido de un signo es un conjunto de conjuntos ordenados de ideas.

Un pensamiento es un conjunto ordenado de ideas. Un pensamiento es una relación de orden entre ideas. Un pensamiento es un orden de ideas.

Una vida es una ordenación de ideas.

Filosofía es la determinación del orden de las ideas por unas normas de vida. Es por esto que Ideología es uno de los nombres de la Filosofía.

El significado de un signo es el conjunto de los conjuntos ordenados de signos que son condiciones de su construcción natural. Es decir, el conjunto de los conjuntos de signos, ordenados por leyes naturales, con los que aparece conectado en el seno de su máquina, con los que aparece conectado por las leyes de su lenguaje científico.

El significado de un signo es el conjunto de sus causas, el conjunto de sus conjuntos ordenados de causas.

Para todo signo hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado. Todo signo con significado determina un lenguaje científico. Todo signo determina o puede determinar una máquina: el signo más su significado. Todo signo obedece al Principio de Causalidad.

Dos signos con el mismo significado son idénticos. Todo signo obedece al Principio de Identidad de los Indiscernibles, que es la ley natural que determina la distinción de los signos.

El significado de un conjunto de signos es el conjunto unión de los significados de los signos componentes.

El significado de un signo está determinado por el lenguaje científico.

El significado de un signo está determinado por las leyes naturales.

El significado de un signo está determinado por la Naturaleza.

Objeto es uno de los nombres del signo. Se dice que un signo nombra un objeto.

Un objeto es un signo como construcción científica. El significado de un signo es un conjunto de conjuntos ordenados de objetos.

Un hecho es un conjunto ordenado de objetos. Un hecho es una relación de orden entre objetos. Un hecho es un orden de objetos.

Un mundo es una ordenación de objetos.

La Naturaleza es el Principio de determinación del orden de los objetos. La Naturaleza es el Principio creador del mundo.

La Ciencia es la determinación de los objetos por las leyes del mundo. La Ciencia es la creación del mundo. La Ciencia es la construcción de la máquina del mundo.

Comprender un lenguaje es entender sus expresiones.

Entender una expresión o un signo es saber su sentido.

Entender una expresión es entender sus signos.

Saber el sentido de una expresión o de un signo es decirlo, o poder decirlo.

Decir algo es construirlo.

Comprender un lenguaje es construirlo, o poder construirlo.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de una expresión es decir las, mostrando su forma lógica, es decir, decir su sentido, es decir, saberlo, es decir, entenderla.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es entender sus expresiones, es decir, comprenderlo.

Filosofía es el entendimiento y comprensión de un lenguaje. Filosofía es el entendimiento y comprensión de una vida. Es por esto que Comunicación es uno de los nombres de la Filosofía.

Comprender un lenguaje es participar en su Voluntad de determinación. Comprender un lenguaje es participar en la Voluntad de determinación de sus normas, en su Voluntad de sentido y de verdad.

Comprender un lenguaje es participar en su espíritu y en la Voluntad de determinación de su espíritu.

Filosofía es participación en un espíritu, es participación en la Voluntad de determinación de un lenguaje.

Una expresión o un signo expresan su espíritu.

Quien entiende y comprende es un espíritu.

Quien conoce es un dios.

Una expresión o un signo convocan a su dios.

Conocer una máquina es construirla, o poder construirla.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una expresión es construirlas, es decir, construir su significado, es decir, conocerlo, es decir, conocerla.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es conocer sus expresiones, es decir, conocerla, es decir, construirla.

La Ciencia es el conocimiento de la máquina.

La Ciencia es la construcción de la máquina.

Es por esto que Trabajo es uno de los nombres de la Ciencia.

Conocer una máquina es participar en la Naturaleza de su determinación. Conocer una máquina es participar en la Naturaleza de la determinación de sus leyes.

Conocer una máquina es participar en su dios y en la Naturaleza de la determinación de su dios.

La Ciencia es participación en un dios, es participación en la Naturaleza de la determinación de una máquina.

Las reglas de construcción de un lenguaje en cuyas condiciones intervienen expresiones o signos de otro lenguaje son reglas de traducción de éste a aquel lenguaje. Al lenguaje así construido se llama traducción.

Para todo lenguaje, todo conjunto de reglas de traducción de éste determina un lenguaje o traducción de aquél. Para toda pareja de lenguajes, hay o puede haber un conjunto de reglas de traducción de uno a otro. Para todo lenguaje, todo conjunto de reglas de traducción al mismo, determina un lenguaje, del que aquél es traducción.

Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de reglas de traducción que lo construyen como traducción de otro lenguaje. Es decir, todo lenguaje es o puede ser una traducción de cualquier otro.

Todo conjunto de reglas de traducción determina la relación "es traducción de" entre lenguajes, entre expresiones o entre signos de diferentes lenguajes.

La relación de traducción es o puede ser inyectiva, biyectiva o biunívoca.

La relación de traducción es o puede ser reflexiva, simétrica, transitiva, etc.

La relación de traducción es o puede ser binaria, ternaria, cuaternaria, etc.

Las reglas de traducción expresan las razones de la verdad de una traducción.

Las reglas de traducción expresan las normas de la traducción de un lenguaje.

Las normas de la construcción de una traducción son determinadas por la Voluntad.

Toda traducción es la construcción de un espíritu.

Una de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una traducción es determinando sus razones mostrando que está determinada por reglas de traducción, diciendo cómo lo está, es decir, normalizándola, haciéndola determinar por un lenguaje sintáctico. Esta es manera de la Filosofía.

Otra de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una traducción es determinando sus causas mostrando que está determinada por leyes de traducción, diciendo

cómo lo está, es decir, explicándola, haciéndola determinar por un lenguaje científico. Esta es manera de la Ciencia.

Las leyes de traducción determinan la construcción de una máquina en términos de construcciones de otra u otras máquinas.

Las leyes de traducción determinan la creación de un mundo en términos de hechos u objetos de otro u otros mundos.

Las leyes de la construcción de una traducción están determinadas por la Naturaleza.

Toda traducción es la construcción de un dios.

Todo cuanto es susceptible de construcción natural es susceptible de traducción natural.
Todo cuanto es susceptible de traducción sintáctica es susceptible de traducción natural.

Viceversa.

Dado un conjunto de lenguajes y una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva definida entre ellos, cada conjunto de construcciones que satisfagan esa relación de traducción es la referencia de cada uno de sus miembros.

Un conjunto de lenguajes así relacionados es un lenguaje, cuyas reglas son las de sus lenguajes componentes más las reglas de traducción entre ellos.

Para todo lenguaje hay o puede haber un lenguaje de esos, al que de tal manera pertenezca.

Un tal lenguaje es referencial.

"Referencia" es un predicado relativo a un tal lenguaje.

Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de relaciones de traducción que lo incluyen, respectivamente, en un conjunto de lenguajes referenciales.

Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de conjuntos de lenguajes a los que incluya y que lo hacen referencial. Para todo lenguaje hay o puede haber un conjunto de relaciones de traducción que lo hacen referencial.

Todo lenguaje es o puede ser referencial.

La construcción sintáctica de un lenguaje referencial está determinada por la Voluntad. La construcción sintáctica de una referencia está determinada por la Voluntad.

Toda referencia es la construcción de un espíritu.

Forma es uno de los nombres de la referencia.

Las condiciones de la construcción sintáctica de una referencia son sus razones relativas o subjetivas. Las razones subjetivas de una referencia son las razones de sus miembros.

Las referencias de las condiciones de la construcción sintáctica de una referencia son sus razones objetivas. Las razones objetivas de una referencia son las referencias de sus razones subjetivas.

Toda referencia responde al Principio de Razón Suficiente.

Las razones subjetivas de una referencia son construcciones de espíritus subjetivos. Las razones objetivas de una referencia son construcciones de un espíritu objetivo.

Toda referencia es la construcción de un espíritu objetivo.

La construcción natural de un lenguaje referencial está determinada por la Naturaleza. La construcción de una máquina referencial está determinada por la Naturaleza.

Una máquina referencial es un conjunto de máquinas con una ley de interacción entre sus construcciones. Toda referencia obedece al Principio de Interacción. Principio de Interacción es uno de los nombres del Principio de Uniformidad de la Naturaleza. La construcción natural de una referencia está determinada por la Naturaleza.

Toda referencia es la construcción de un dios.

Construcción es uno de los nombres de la referencia.

Las condiciones de la construcción natural de una referencia son sus causas relativas o subjetivas. Las causas subjetivas de una referencia son las causas de sus miembros.

Las referencias de las condiciones de la construcción natural de una referencia son sus causas objetivas. Las causas objetivas de una referencia son las referencias de sus causas subjetivas.

Toda referencia obedece al Principio de Causalidad.

Las causas subjetivas de una referencia son construcciones de dioses subjetivos. Las causas objetivas de una referencia son construcciones de un dios objetivo.

Toda referencia es la construcción de un dios objetivo.

Si los miembros de una referencia son expresiones, la referencia es una proposición.

Toda proposición se dice verdadera, respecto a su lenguaje referencial, y falsa, respecto a todos los demás.

El sentido subjetivo de una proposición es el conjunto de los sentidos de sus expresiones. El sentido subjetivo de una proposición es el conjunto de los conjuntos ordenados de sus razones subjetivas.

Toda proposición tiene un sentido subjetivo.

Toda proposición determina un lenguaje referencial: la proposición más su sentido subjetivo.

El sentido objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus razones subjetivas. El sentido objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, del resto de las proposiciones de su lenguaje referencial.

Toda proposición tiene o puede tener sentido objetivo, puesto que hay o puede haber relaciones de traducción que determinen referencias entre sus razones subjetivas.

Toda proposición con sentido objetivo determina un lenguaje: la proposición más su sentido objetivo.

Y digo ordenado o no, porque hay o puede haber relaciones de traducción que respeten o no, total o parcialmente, el orden de las razones de las expresiones en un lenguaje referencial.

Una relación reflexiva, simétrica y transitiva no ordena.

Una referencia no ordena, desordena.

Una relación de orden puede pertenecer o no a una relación de orden referencial, según que las referencias de los miembros relacionados por aquella conserven o no el isomorfismo. También el orden puede o no tener referencia. La llaman función.

El desorden nace con la objetividad.

Una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva construye un espacio lógico en

un momento del tiempo sintáctico. Una relación de traducción reflexiva, simétrica y transitiva define la simultaneidad sintáctica.

Toda definición es la expresión del sentido de una construcción.

Dos proposiciones pueden tener el mismo sentido subjetivo y diferentes sentidos objetivos. Dos proposiciones con el mismo sentido objetivo tienen el mismo sentido subjetivo. Dos proposiciones con el mismo sentido objetivo son idénticas.

Una proposición puede estar determinada o puede no estar determinada por la llamada regla de objetividad. Dice algo así: Cualesquiera proposiciones a las que pertenezcan las mismas expresiones son idénticas. O bien: Dos proposiciones con el mismo sentido subjetivo son idénticas.

Los sentidos de una proposición están determinados por la Voluntad.

El sentido subjetivo de una proposición es la construcción de espíritus subjetivos. El *sentido objetivo de una proposición es la construcción de un espíritu objetivo.*

El sentido subjetivo es la determinación de la Voluntad en un espacio lógico subjetivo. El sentido objetivo es la determinación de la Voluntad en un espacio lógico objetivo.

El significado subjetivo de una proposición es el conjunto de los significados de sus expresiones. El significado subjetivo de una proposición es el conjunto de los conjuntos ordenados de sus causas subjetivas.

Para toda proposición hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado subjetivo. Toda proposición determina o puede determinar una máquina referencial: la proposición más su significado subjetivo.

El significado objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus causas subjetivas. El significado objetivo de una proposición es el conjunto, ordenado o no, de sus causas objetivas. Es el conjunto, ordenado o no, del resto de las proposiciones de su máquina referencial.

Toda proposición tiene o puede tener significado objetivo puesto que hay o puede haber leyes de interacción que determinan referencias entre sus causas subjetivas.

Toda proposición con significado objetivo determina una máquina: la proposición más su significado objetivo.

Y digo ordenado o no, porque hay o puede haber leyes traductivas de interacción que respeten o no, total o parcialmente, el orden de las causas de las expresiones en el seno de una máquina referencial.

Una ley de interacción no ordena.

Una ley de interacción construye un espacio natural en un momento. Una ley de interacción define la simultaneidad.

Dos proposiciones pueden tener el mismo significado subjetivo y diferentes significados objetivos. Dos proposiciones con el mismo significado objetivo tienen el mismo significado subjetivo. Dos proposiciones con el mismo significado objetivo son idénticas.

Una proposición puede estar determinada o puede no estar determinada por la llamada ley de objetividad, según la cual dos proposiciones con el mismo significado subjetivo son idénticas.

Los significados de una proposición están determinados por la Naturaleza.

El significado subjetivo de una proposición es la construcción de dioses subjetivos. El significado objetivo de una proposición es la construcción de un dios objetivo.

El significado subjetivo es la determinación de la Naturaleza en un espacio natural subjetivo. Llamamos Psicología a la ciencia de los espacios naturales subjetivos. El significado objetivo es la determinación de la Naturaleza en un espacio natural objetivo.

Si los miembros de una referencia no son expresiones la referencia es un concepto.

Todo concepto tiene sentido respecto a su lenguaje referencial y carece de él respecto a todos los demás.

El sentido subjetivo de un concepto es el conjunto de los sentidos de sus miembros. El sentido subjetivo de un concepto es el conjunto de los conjuntos de sus razones subjetivas.

Todo concepto tiene un sentido subjetivo.

El sentido objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus razones subjetivas. El sentido objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de sus razones objetivas. Es el conjunto de los conjuntos, ordenados o no, de conceptos con los que aparece en las proposiciones de su lenguaje referencial.

Todo concepto tiene o puede tener sentido objetivo, puesto que hay o puede haber relaciones de traducción que determinen referencias entre sus razones subjetivas.

Y digo ordenado o no, porque las relaciones de traducción pueden respetar o no, total o parcialmente, el orden de los signos en las expresiones dentro de un lenguaje referencial. Una proposición puede construirse o no, como un conjunto ordenado de conceptos.

Dos conceptos pueden tener el mismo sentido subjetivo y diferentes sentidos objetivos. Dos conceptos con el mismo sentido objetivo tienen el mismo sentido subjetivo. Dos conceptos con el mismo sentido objetivo son idénticos.

Un concepto puede estar determinado o puede no estar determinado por la llamada regla de extensionalidad. Dice algo así: Cualesquiera conceptos a los que pertenezcan los mismos miembros son idénticos. O bien: Dos conceptos con el mismo sentido subjetivo son idénticos.

A los conceptos que están determinados por ella llaman clases. A los que no lo están, atributos.

Los sentidos de un concepto están determinados por la Voluntad.

El sentido subjetivo de un concepto es la construcción de espíritus subjetivos. El sentido objetivo de un concepto es la construcción de un espíritu objetivo.

El significado subjetivo de un concepto es el conjunto de los significados de sus miembros. El significado subjetivo de un concepto es el conjunto de sus causas subjetivas.

Para todo concepto hay o puede haber un lenguaje científico que determina su significado subjetivo.

El significado objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de las referencias de sus causas subjetivas. El significado objetivo de un concepto es el conjunto, ordenado o no, de sus causas objetivas. Es el conjunto de los conjuntos, ordenados o no, de conceptos con los que aparece conectado en el seno de su máquina referencial, con los que aparece conectado por las leyes de su lenguaje científico.

Todo concepto tiene o puede tener significado objetivo puesto que hay o puede haber leyes de interacción que determinen referencias entre sus causas subjetivas.

Y digo ordenado o no, porque hay o puede haber leyes traductivas de interacción que respeten o no, total o parcialmente, el orden de los signos en el seno de una máquina referencial. Un concepto puede construirse o no, como un conjunto ordenado de conceptos.

Dos conceptos pueden tener el mismo significado subjetivo y diferentes significados objetivos. Dos conceptos con el mismo significado objetivo tienen el mismo significado subjetivo. Dos conceptos con el mismo significado objetivo son idénticos.

Un concepto puede estar determinado o puede no estar determinado por la llamada ley de extensionalidad, según la cual dos conceptos con el mismo significado subjetivo son idénticos.

Los significados de un concepto están determinados por la Naturaleza.

El significado subjetivo de un concepto es la construcción de dioses subjetivos. El significado objetivo de un concepto es la construcción de un dios objetivo.

Un contexto es un conjunto finito y ordenado de construcciones de un lenguaje.

En un contexto, las expresiones y los signos expresan las expresiones y los signos de su lenguaje y las relaciones de orden entre ellos expresan las reglas de su lenguaje.

Un contexto expresa un lenguaje.

Un lenguaje determina todos y cada uno de sus contextos, en el sentido de que éstos están determinados por las reglas de ese lenguaje.

Todo lenguaje determina un conjunto de contextos mínimos, o contextos cuyas construcciones están determinadas por todas las reglas de su lenguaje.

Un contexto mínimo determina su lenguaje.

Para todo lenguaje, hay un conjunto de contextos mínimos. Y para todo contexto hay un lenguaje o conjunto de lenguajes de los que es contexto mínimo.

En un contexto de lenguaje referencial, las expresiones expresan proposiciones y los signos o conjuntos ordenados de signos, conceptos. Una proposición es expresada por sus expresiones y un concepto por sus miembros, signos o conjuntos ordenados de signos; y las relaciones de traducción que los determinan son expresadas por relaciones de sustitución entre las expresiones de la proposición, o entre los miembros del concepto, en el sentido de que el resultado de sustituir una expresión en un contexto de lenguaje referencial por otra perteneciente a la misma proposición, es aún un contexto de ese lenguaje, y la sustitución de un signo o conjunto ordenado de signos por otro u otros perteneciente a su mismo concepto, es aún un contexto del mismo lenguaje referencial.

Como la igualdad, las comillas son un signo innecesario y redundante.

Puede considerarse que toda expresión expresa algo, se expresa al menos a sí misma, puesto que ella entra en toda posible proposición a la que pertenezca.

En un lenguaje referencial, a las expresiones que no entran en las relaciones de traducción del lenguaje las llaman opacas. Dicen que en un contexto de lenguaje referencial forman un contexto opaco. En un contexto de lenguaje referencial, las expresiones opacas son insustituibles. Puede considerarse que las expresiones opacas sólo se expresan a sí mismas.

Puede considerarse que todo signo o conjunto ordenado de signos expresa algo, se expresa al menos a sí mismo, puesto que entra en todo posible concepto al que pertenezca.

En un lenguaje referencial, a los signos o conjuntos ordenados de signos que no entran en las relaciones de traducción del lenguaje los llaman no rígidos. Lllaman no rígido al objeto u objetos que nombran. En un contexto de lenguaje referencial, los signos o conjuntos ordenados de signos no rígidos son insustituibles. Puede considerarse que sólo se expresan a sí mismos.

En un lenguaje referencial las expresiones opacas y los signos o conjuntos ordenados de signos no rígidos sólo tienen sentido y significado subjetivos. Las expresiones opacas y los signos o conjuntos ordenados de signos no rígidos son la construcción de un espíritu subjetivo.

Si un lenguaje se dice subjetivo, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice objetivo.

Si un lenguaje se dice posible, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice necesario.

Si un lenguaje se dice material, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice formal.

Si un lenguaje se dice intuitivo, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice constructivo.

Si un lenguaje se dice pasado o presente, cualquier lenguaje referencial al que pertenezca se dice presente o futuro.

Si una máquina se dice subjetiva, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice objetiva.

Si una máquina se dice posible, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice necesaria.

Si una máquina se dice material, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice formal.

Si una máquina se dice intuitiva, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice constructiva.

Si una máquina se dice pasada o presente, cualquier máquina referencial a la que pertenezca se dice presente o futura.

Si una expresión se dice representar un pensamiento subjetivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento objetivo.

Si una expresión se dice representar un pensamiento posible, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento necesario.

Si una expresión se dice representar un pensamiento material, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento formal.

Si una expresión se dice representar un pensamiento intuitivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento constructivo.

Si una expresión se dice representar un pensamiento pasado o presente, cualquier proposición a la que pertenezca se dice representar un pensamiento presente o futuro.

Si una expresión se dice nombrar un hecho subjetivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho objetivo.

Si una expresión se dice nombrar un hecho posible, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho necesario.

Si una expresión se dice nombrar un hecho material, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho formal.

Si una expresión se dice nombrar un hecho intuitivo, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho constructivo.

Si una expresión se dice nombrar un hecho pasado o presente, cualquier proposición a la que pertenezca se dice nombrar un hecho presente o futuro.

Si un signo se dice representar una idea subjetiva, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea objetiva.

Si un signo se dice representar una idea posible, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea necesaria.

Si un signo se dice representar una idea material, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea formal.

Si un signo se dice representar una idea intuitiva, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea constructiva.

Si un signo se dice representar una idea pasada o presente, cualquier concepto al que pertenezca se dice representar una idea presente o futura.

Si un signo se dice nombrar un objeto subjetivo, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto objetivo.

Si un signo se dice nombrar un objeto posible, cualquier concepto al que pertenezca se

dice nombrar un objeto necesario.

Si un signo se dice nombrar un objeto material, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto formal.

Si un signo se dice nombrar un objeto intuitivo, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto constructivo.

Si un signo se dice nombrar un objeto pasado o presente, cualquier concepto al que pertenezca se dice nombrar un objeto presente o futuro.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu subjetivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu objetivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu necesario.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu intuitivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu constructivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen expresar un espíritu pasado o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen expresar un espíritu presente o futuro.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios subjetivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios objetivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios necesario.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios intuitivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios

constructivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen convocar un dios pasado o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen convocar un dios presente o futuro.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida subjetiva, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida objetiva.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida necesaria.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida intuitiva, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida constructiva.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen manifestar una vida pasada o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen manifestar una vida presente o futura.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo subjetivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo objetivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo posible, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo necesario.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo material, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo formal.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo intuitivo, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo constructivo.

Si un signo, expresión o lenguaje se dicen crear un mundo pasado o presente, cualquier concepto, proposición o lenguaje referencial a los que pertenezcan se dicen crear un mundo

presente o futuro.

La objetividad, la modalidad, la abstracción, la construcción y el tiempo están determinadas por la Voluntad.

La objetividad, la modalidad, la abstracción, la construcción y el tiempo están determinadas por la Naturaleza.

Razón es la facultad de construir un lenguaje.

Razón es la determinación del Principio de No-Contradicción por la Voluntad.

Sólo la Voluntad puede ser racional.

Todo espíritu es racional.

Toda actitud es racional.

Causalidad es la facultad de construir una máquina.

Causalidad es la determinación del Principio de Uniformidad por la Naturaleza.

Sólo la Naturaleza puede ser causal.

Todo dios es causal.

Toda disposición es causal.

Las reglas de construcción de un lenguaje en cuyas condiciones intervienen expresiones o signos de un lenguaje referencial al que pertenezca son reglas de interpretación de este a aquel lenguaje, o reglas semánticas de este lenguaje. Al lenguaje así construido se llama interpretación.

Para todo lenguaje referencial, todo conjunto de reglas de interpretación del mismo determina un lenguaje o interpretación de aquél. Para todo lenguaje y cada uno de sus lenguajes referenciales, hay o puede haber un conjunto de reglas de interpretación de éste, cada uno, a aquél. Para todo lenguaje, todo conjunto de reglas de interpretación al mismo, determina un lenguaje referencial del que aquél es su interpretación.

Para todo lenguaje, hay o puede haber un conjunto de reglas de interpretación que lo construyen como interpretación de otro lenguaje. Es decir, todo lenguaje es o puede ser una interpretación.

Todo conjunto de reglas de interpretación determina la relación "es interpretación de " entre lenguajes y sus lenguajes referenciales, entre expresiones y sus proposiciones o entre signos y sus conceptos.

Todo lenguaje referencial incluye a sus interpretaciones.

Todo lenguaje referencial se dice válido en el sentido de que todas sus interpretaciones son verdaderas.

La interpretación de un lenguaje objetivo es un lenguaje subjetivo.

La interpretación de una proposición es una expresión.

La interpretación de un concepto es un signo, o conjunto ordenado de signos.

La imagen de un pensamiento objetivo es un pensamiento subjetivo. Se dice que un pensamiento subjetivo imagina un pensamiento objetivo. O que un espíritu subjetivo imagina un pensamiento objetivo mediante un pensamiento subjetivo.

La imagen de una idea objetiva es una idea subjetiva. Se dice que una idea subjetiva

imagina una idea objetiva. O que un espíritu subjetivo imagina una idea objetiva mediante una idea subjetiva.

La emanación de un espíritu objetivo es un espíritu subjetivo. Se dice que un espíritu objetivo emana un espíritu subjetivo.

La relación de interpretación es o puede ser irreflexiva, asimétrica y transitiva. La relación de interpretación no puede ser ni simétrica ni reflexiva.

La relación de interpretación es o puede ser inyectiva, biyectiva o biunívoca.

La relación de interpretación es o puede ser binaria, ternaria, cuaternaria, etc.

Y una relación irreflexiva, asimétrica y transitiva ordena.

La objetivación ordena.

Una relación de interpretación irreflexiva, asimétrica y transitiva construye el devenir sintáctico. Una relación de interpretación irreflexiva, asimétrica y transitiva define el devenir sintáctico.

Las reglas de interpretación expresan las razones de la verdad de una interpretación.

Las reglas de interpretación expresan las normas de la interpretación de un lenguaje.

Las normas de la construcción de una interpretación son determinadas por la Voluntad.

Toda interpretación es la construcción de un espíritu.

Una de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una interpretación es determinando sus razones mostrando que está determinada por reglas de interpretación, diciendo cómo lo está, es decir, normalizándola, haciéndola determinar por un lenguaje sintáctico. Esta es manera de la Filosofía.

Otra de las maneras de determinar las condiciones de la construcción de una interpretación es determinando sus causas mostrando que está determinada por leyes de interpretación, diciendo cómo lo está, es decir, explicándola, haciéndola determinar por un lenguaje científico. Esta es manera de la Ciencia.

Las leyes de interpretación determinan la construcción de una máquina en términos de

construcciones de otra u otras máquinas a las que aquella pertenece.

Las leyes de interpretación determinan la creación de un mundo en términos de hechos u objetos de otro u otros mundos a los que aquél pertenece.

La interpretación natural, o aplicación, de una máquina objetiva es una máquina subjetiva.

El ejemplo de un hecho objetivo es un hecho subjetivo. Se dice que un hecho subjetivo ejemplifica un hecho objetivo. O que un dios subjetivo ejemplifica un hecho objetivo mediante un hecho subjetivo.

El ejemplo de un objeto objetivo es un objeto subjetivo. Se dice que un objeto subjetivo ejemplifica un objeto objetivo. O que un dios subjetivo ejemplifica un objeto objetivo mediante un objeto subjetivo.

El engendro de un dios objetivo es un dios subjetivo. Se dice que un dios objetivo engendra un dios subjetivo.

Una ley interpretativa de causa y efecto, ordena.

La objetivación ordena.

Una ley interpretativa de causa y efecto construye el devenir natural. Una ley interpretativa de causa y efecto define el devenir natural.

Las leyes de la construcción de una interpretación están determinadas por la Naturaleza.

Toda interpretación es la construcción de un dios.

Todo cuanto es susceptible de construcción natural es susceptible de interpretación natural. Todo cuanto es susceptible de interpretación sintáctica es susceptible de interpretación natural.

Viceversa.

Interpretar un lenguaje es construir alguna de sus interpretaciones en orden a reglas de interpretación, es decir, construirlo como lenguaje referencial de sus interpretaciones en orden a reglas de traducción entre las mismas, es decir, mostrando que es un lenguaje lógico válido, mostrando que tiene construcción sintáctica, diciendo qué construcción sintáctica tiene, es decir, formalizándolo, es decir, normalizándolo, haciéndolo determinar por un lenguaje sintáctico.

Interpretar un lenguaje es asumir su carácter referencial, válido y no contradictorio.

Filosofía es el análisis lógico y construcción sintáctica del lenguaje.

Comprender un lenguaje referencial es construirlo, o poder construirlo. Es decir, interpretarlo, o poder interpretarlo.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje referencial es interpretarlo.

Filosofía es la interpretación del lenguaje. Es por esto que Crítica es uno de los nombres de la Filosofía.

Un lenguaje es expresado por sus contextos.

Interpretar un lenguaje es interpretar, o poder interpretar, todos sus contextos.

Para interpretar un lenguaje basta con interpretar uno de sus contextos mínimos.

Interpretar un contexto es interpretarlo como contexto mínimo de un lenguaje.

La elección de un contexto a interpretar determina, pues, el lenguaje interpretado y su interpretación. La determinación de un contexto está determinada por el Principio de No-Contradicción como norma interpretativa.

Para interpretar un lenguaje, la Voluntad puede determinar cualesquiera normas de interpretación más una: el Principio de No-Contradicción como norma interpretativa. Todo conjunto de reglas de interpretación expresa al Principio de No-Contradicción como norma interpretativa.

El Principio de No-Contradicción como norma interpretativa es la determinación de la Voluntad a evitar la contradicción en la interpretación de un lenguaje.

Interpretar un lenguaje es participar en su Voluntad de determinación.

Conocer una máquina referencial es construirla, o poder construirla. Es decir, aplicarla, o poder aplicarla.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es aplicarla.

Ciencia es la aplicación de la máquina. Es por esto que Tecnología es uno de los nombres de la Ciencia.

Una máquina es expresada por sus productos.

Aplicar una máquina es aplicar, o poder aplicar, todos sus productos.

Para aplicar una máquina basta con aplicar una muestra mínima de sus productos, uno de sus productos mínimos.

Aplicar un producto es aplicarlo como producto mínimo de una máquina.

La elección de un producto a aplicar determina, pues, la máquina aplicada y su aplicación. La determinación de un producto está determinada por el Principio de Uniformidad de la Naturaleza.

El Principio de Uniformidad de la Naturaleza como ley tecnológica es la determinación de la Naturaleza a evitar el azar en la aplicación de una máquina.

Aplicar una máquina es participar en la Naturaleza de su determinación.

El Racionalismo es el espíritu cuya norma es la determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción, la determinación sin condiciones del Principio de No-Contradicción, la determinación del Principio de No-Contradicción bajo cualesquiera condiciones.

El Racionalismo es el espíritu cuya norma es la utilización de toda construcción de una manera constructiva.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a determinarlo todo. Es la determinación de la Voluntad a determinar toda norma de construcción.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a evitar toda indeterminación. Es la determinación de la Voluntad a evitar toda contradicción. Es la determinación de la Voluntad a la construcción del lenguaje como un lenguaje lógico. Es la determinación de la Voluntad al análisis lógico del lenguaje. Es la determinación de la Voluntad a la construcción sintáctica del lenguaje.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a la Filosofía. El Racionalismo es el espíritu de la Filosofía.

La Filosofía es el espíritu del lenguaje. El Racionalismo es el espíritu del lenguaje.

El Racionalismo es el espíritu de todos los espíritus.

El Racionalismo es la iluminación de la vida por el espíritu.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es mostrar que pertenece al lenguaje.

Filosofía es el análisis lógico del lenguaje tal que exprese las razones de la verdad del lenguaje analizado y las razones de la verdad del lenguaje.

Una de las maneras de expresar las razones de la verdad de un lenguaje es expresar las razones de la verdad del lenguaje. Y la manera de expresar las razones de la verdad del lenguaje es decir las, diciendo que tiene forma lógica, mostrando así la forma lógica del

lenguaje.

Filosofía es la construcción sintáctica del lenguaje tal que exprese las normas de la verdad del lenguaje construido y las normas de la verdad del lenguaje.

Una de las maneras de expresar las normas de la verdad de un lenguaje es expresar las normas de la verdad del lenguaje. Y la manera de expresar las normas de la verdad del lenguaje es decirlas, diciendo que tiene construcción sintáctica, mostrando así la construcción sintáctica del lenguaje.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción es la norma de construcción del lenguaje.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción es la razón de la verdad del lenguaje.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción no puede decirse.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción no puede mostrarse.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción no puede expresarse.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción trasciende los lenguajes.

El Racionalismo no tiene sentido. Es la actitud que los construye todos. Decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica tiene el mismo sentido que el Racionalismo. Decir que el lenguaje tiene forma lógica determina cualquier cosa. Decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica tiene el mismo sentido que decir que no las tiene. La forma lógica o la construcción sintáctica del lenguaje no pueden ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse.

Tanto el decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica como el decir que no las tiene se vacía de sentido a sí mismo y a toda otra construcción del lenguaje.

Cualquier construcción tiene, respecto al lenguaje, el mismo y ningún sentido. Los tiene todos. *La determinación de la Voluntad a evitar toda indeterminación es idéntica a la determinación de la Voluntad a la indeterminación.*

Todo lenguaje es, para el Racionalismo, un estilo diferente de decir lo mismo. Es por esto que Retórica es uno de los nombres de la Filosofía.

La determinación indiscriminada del Principio de No-Contradicción sólo puede ponerse en práctica.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a la Acción.

El Determinismo es el dios cuya ley es la determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad de la Naturaleza, la determinación sin condiciones del Principio de Uniformidad de la Naturaleza, la determinación del Principio de Uniformidad de la Naturaleza bajo cualesquiera condiciones.

El Determinismo es el dios cuya ley es la potenciación de toda construcción de una manera mecánica.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a determinarlo todo. Es la determinación de la Naturaleza a determinar toda ley natural.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a evitar toda indeterminación. Es la determinación de la Naturaleza a evitar todo azar. Es la determinación de la Naturaleza a la construcción de la máquina del mundo como una máquina perfecta. Es la determinación de la Naturaleza a la disgregación perfecta de la máquina del mundo. Es la determinación de la Naturaleza a la construcción científica de la máquina del mundo.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a la Ciencia. El Determinismo es el dios de la Ciencia.

La Ciencia es el dios de la máquina del mundo. El Determinismo es el dios de la máquina del mundo.

El Determinismo es el dios de todos los dioses.

El Determinismo es la posesión del mundo por el dios.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es mostrar que pertenece a la máquina del mundo.

La Ciencia es la disgregación perfecta de la máquina del mundo tal que convoque las causas del éxito de la máquina disgregada y las causas del éxito de la máquina del mundo.

Una de las maneras de convocar las causas del éxito de una máquina es convocar las

causas del éxito de la máquina del mundo. Y la manera de convocar las causas del éxito de la máquina del mundo es producirlas, diciendo que tiene funcionamiento perfecto, mostrando con ello el funcionamiento perfecto de la máquina del mundo.

La Ciencia es la construcción natural de la máquina del mundo tal que convoque las leyes del éxito de la máquina construida y las leyes del éxito de la máquina del mundo.

Una de las maneras de convocar las leyes del éxito de una máquina es convocar las leyes del éxito de la máquina del mundo. Y la manera de convocar las leyes del éxito de la máquina del mundo es producirlas, diciendo que tiene construcción natural, mostrando con ello la construcción natural de la máquina del mundo.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad es la ley de la máquina del mundo.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad es la causa del éxito de la máquina del mundo.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad no puede producirse.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad no puede mostrarse.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad no puede convocarse.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad trasciende a las máquinas.

El Determinismo no tiene significado. Es la disposición que los construye todos. Decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural tiene el mismo significado que el Determinismo. Decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural determina cualquier cosa. Decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural tiene el mismo significado que decir que no las tiene. El funcionamiento perfecto o la construcción natural de la máquina del mundo no pueden ni producirse, ni mostrarse, ni convocarse.

Tanto el decir que la máquina del mundo tiene funcionamiento perfecto o construcción natural como el decir que no las tiene se vacían de significado a sí mismos y a toda otra construcción de la máquina del mundo.

Cualquier construcción tiene, respecto a la máquina del mundo, el mismo y ningún significado. Los tiene todos. La determinación de la Naturaleza a evitar toda indeterminación es idéntica a la determinación de la Naturaleza a la indeterminación.

Toda máquina es, para el Determinismo, una táctica diferente de producir lo mismo.

La determinación indiscriminada del Principio de Uniformidad sólo puede desarrollarse por la Naturaleza.

El determinismo es la determinación de la Naturaleza a la Contemplación.

He aquí el Principio del Racionalismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es formalizable. Es el Principio de extensionalidad. Es por esto que Formalismo es uno de los nombres del Racionalismo.

Todo cuanto puede decirse, puede mostrarse, demostrarse.

Todo lo discernible puede ser idéntico. Toda materia discernible puede pertenecer a distinta forma. Es por esto que Criticismo es uno de los nombres del Formalismo.

La Filosofía habla sobre lo que puede haber.

He aquí el Principio del Determinismo; así puede expresarse: Sólo hay un mundo. O sólo hay un mundo objetivo. Es el Principio de objetividad. Es por esto que Objetivismo es uno de los nombres del Determinismo.

Todo lo indiscernible es idéntico. Toda forma indiscernible contiene idéntica materia. Es por esto que Materialismo es uno de los nombres del Objetivismo.

La Ciencia habla sobre lo que hay.

Quien habla sobre lo que puede haber, lo está haciendo en nombre de la Filosofía y está actuando la Voluntad.

Quien habla sobre lo que hay, lo está haciendo en nombre de la Ciencia y está contemplando la Naturaleza.

El lenguaje es el límite de referencialidad.

Es el lenguaje referencial de todos los lenguajes.

Todo cuanto es susceptible de construcción sintáctica es susceptible de construcción científica y todo cuanto es susceptible de construcción científica es susceptible de construcción sintáctica.

Una ciencia es una construcción sintáctica objetiva.

Una ciencia es la construcción sintáctica de un lenguaje objetivo.

Una construcción científica es una construcción sintáctica objetiva.

Una ley es una regla de construcción de un lenguaje objetivo.

La Naturaleza es la Voluntad de un lenguaje objetivo.

Un lenguaje es una construcción científica subjetiva.

Un lenguaje es la construcción científica de una máquina subjetiva o sujeto.

Una construcción sintáctica es una construcción científica subjetiva.

Una regla es una ley de una máquina subjetiva.

La Voluntad es la Naturaleza de una máquina subjetiva.

Una ciencia es una construcción del espíritu racionalista.

Un lenguaje es un producto del dios determinista.

A la combinación de los Principios de extensionalidad y de objetividad llaman Principio de economía.

Una teoría es un capítulo de una ciencia y una ciencia es un capítulo de la Ciencia como un lenguaje es un capítulo del lenguaje.

Una ciencia es una interpretación del lenguaje. Una ciencia es la aplicación a una máquina de la máquina del mundo.

La Ciencia es el conjunto de todas las interpretaciones del lenguaje. La Ciencia es el conjunto de todas las aplicaciones de la máquina del mundo.

Una ciencia es una utilización de las construcciones del lenguaje en orden a reglas determinadas por la Voluntad. Una ciencia es una potenciación de las construcciones de la máquina del mundo por obra de leyes determinadas por la Naturaleza.

La Ciencia es el límite de objetividad.

Es la ciencia de todas las ciencias.

Toda ciencia es subjetiva respecto de la Ciencia.

He aquí el Principio del Racionalismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es construible. Es por esto que Constructivismo es uno de los nombres del Racionalismo.

Todo cuanto puede decirse, puede construirse.

Toda intuición discernible puede pertenecer a una construcción distinta.

He aquí el Principio del Determinismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es intuido. Es por esto que Intuicionismo es uno de los nombres del Determinismo.

Toda construcción indiscernible es idéntica intuición.

El lenguaje de la Sintaxis es tan objetivo como el de la Ciencia. El lenguaje de la Sintaxis es el lenguaje de la Ciencia. Ciencia y Sintaxis son la misma cosa: un lenguaje objetivo que determina relaciones de orden entre construcciones, una máquina objetiva que determina relaciones de poder entre construcciones.

La diferencia entre construcción sintáctica y construcción científica es simplemente la que hay entre dos interpretaciones alternativas de un mismo lenguaje referencial. La de la Sintaxis se dice estar construida en orden a la Voluntad, la Comunicación y la Acción. La de la Ciencia, en orden a la Naturaleza, al Trabajo y a la Contemplación.

La Sintaxis aparece como ciencia del lenguaje. La Ciencia, como sintaxis de la máquina el mundo.

La llamada lógica intuicionista pretende ser la formalización de un lenguaje, de cada lenguaje. La llamada lógica clásica pretende ser la formalización del lenguaje. O al menos, del lenguaje objetivo.

Las reglas intuicionistas son internas a un lenguaje. Las reglas clásicas pretenden ser externas a un lenguaje.

Si la sintaxis intuicionista habla de clases de signos, la sintaxis clásica habla de clases de

clases de signos. Si la lógica intuicionista es una lógica del sentido, la lógica clásica es una lógica de la referencia.

Si la lógica intuicionista es una lógica de lo estético, la lógica clásica es una lógica de lo científico.

Pero la llamada lógica clásica es o puede a fin de cuentas considerarse a su vez como una lógica intuicionista, es decir, como la lógica de un lenguaje: el determinado al tomar los Principios de extensionalidad y de objetividad como reglas.

Si para el Racionalismo todo lenguaje puede ser científico, para el Determinismo todo lenguaje es estético.

Todo lenguaje estético puede, por virtud del espíritu racionalista, llegar a ser científico. Es por esto que Iluminismo es uno de los nombres del Racionalismo.

La Ciencia revela las causas, las raíces ocultas de lo estético. Es por esto que Ocultismo es uno de los nombres del Determinismo.

La Filosofía crea relaciones de orden entre ideas, conforme a reglas. Una regla expresa una relación de orden.

La Ciencia manifiesta relaciones de poder entre objetos, conforme a leyes. Una ley determina una relación de poder.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a determinar todas las relaciones de orden entre todas las ideas, conforme a todas las reglas del juego.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a determinar todas las relaciones de poder entre todos los objetos, conforme a todas las leyes de la ciudad del mundo.

Una regla se define por el conjunto de pensamientos que determina.

Nada es prohibible dentro de un lenguaje.

Cuando un lenguaje pretende tomarse como el lenguaje, sus reglas se toman como leyes, calificadas de morales, y aparece la prohibición. Entonces una regla se define por el conjunto de pensamientos que prohíbe. La distinción se toma como criterio de claridad y la claridad de la regla aumenta con el conjunto de sus prohibiciones.

Entonces aparece el sentido y el sinsentido.

Una moral es la sintaxis de un lenguaje.

Todo lenguaje, aunque internamente sea amoral, externamente arroja una moral que él no reconoce: la determinada por las reglas y Principios conforme a los que se construye.

"Es" y "debe" son tan incommunicables como la Lógica y la Sintaxis. En cualquier caso, siendo como son signos discernibles, la ausencia de una única conexión necesaria entre ambos es expresión del espíritu racionalista.

La prohibición es la contradicción entre distintos lenguajes. La prohibición es la contradicción entre distintas formas de vida. La prohibición es la contradicción entre distintos estados de conciencia. La prohibición aparece, por ejemplo, al aplicar la lógica clásica al

lenguaje.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a evitar toda prohibición.

Cuanto se dice se dice objetivo, ciegamente, con sentido y sin condiciones. El lenguaje es dogmático.

Es la Filosofía la que relativiza o vacía de sentido lo que se dice. Sólo la Acción es revolucionaria. Llamamos a eso concienciación.

Una ley se define por el conjunto de hechos que determina.

Nada es refutable dentro de un lenguaje.

Cuando una ciencia pretende tomarse como la Ciencia, sus leyes se toman como leyes políticas, sus hechos, como políticos, y aparece la refutación. Entonces una ley se define por el conjunto de hechos que refuta. La distinción se toma como criterio de claridad y la claridad de la ley aumenta con el conjunto de sus refutaciones.

Entonces aparece lo verdadero y lo falso.

Una política es la sintaxis de una ciencia.

Toda ciencia, aunque internamente sea apolítica, externamente arroja una política que ella no reconoce: la determinada por las leyes y Principios conforme a los que se construye.

La ausencia de una única conexión objetiva entre "es" y "debe" es expresión del dios determinista.

La refutación es la contradicción entre distintas ciencias, o entre distintas teorías. La refutación es la contradicción entre distintas construcciones del mundo. La refutación es la contradicción entre distintos estados de conocimiento. La refutación aparece, por ejemplo, al aplicar la lógica clásica a la Ciencia.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a evitar toda refutación.

La máquina es fatal. Es la Ciencia la que relativiza o vacía de significado lo que se produce. Sólo la Contemplación es liberadora.

Un hecho se define por sí mismo. Un hecho se define por las leyes que lo determinan.

Nada se opone a nada dentro de un mundo.

Cuando un mundo pretende tomarse como el mundo, sus hechos se toman como hechos físicos, sus leyes, como leyes físicas, y aparece la oposición. Entonces un hecho se define por el conjunto de hechos a los que se opone. Entonces un hecho se define por el conjunto de leyes a las que se opone. La distinción se toma como criterio de claridad y la claridad del hecho aumenta con el conjunto de sus oposiciones.

Entonces aparece lo real y lo irreal.

Una física es la lógica de un mundo.

Todo mundo arroja externamente una física que internamente no distingue: la de los hechos y objetos que lo constituyen.

La oposición es la contradicción entre distintos mundos.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a eliminar toda oposición.

Para el Racionalismo, es la confusión criterio de claridad. Todo lenguaje es confundible; he ahí el Principio del Racionalismo. Es por esto que Confusionismo es uno de los nombres del Racionalismo. Todo cuanto puede decirse, puede confundirse. Todo signo es ambiguo. Todo lo confundible puede ser claro. Todo signo confundible puede pertenecer a un concepto claro.

Para el Determinismo, a su vez, todo lenguaje es oscuro; he ahí su Principio. Todo lo inconfundible es oscuro. Toda construcción inconfundible es una intuición oscura. Es por esto que Oscurantismo es uno de los nombres del Determinismo.

Un cerco de prohibición define una ideología, o conjunto de pensamientos no prohibidos. Un cerco de refutación define una ontología, o conjunto de hechos no refutados. Toda ideología y toda ontología son hijos de la prohibición y de la refutación.

Todo lenguaje expresa una ideología y una ontología. Cada una de sus construcciones las expresan. Una ideología es un ámbito de sentido y la prohibición cerca sus límites. Una ontología es un ámbito de significado y la refutación cerca sus límites.

Una ideología y una ontología constituyen una metafísica.

Una ideología determina lo que puede decirse. Una ontología, lo que hay.

Para todo lenguaje, ideología y ontología son conjuntos disjuntos. Nada puede ser idea y objeto al mismo tiempo. Una metafísica construye el dualismo, donde Voluntad y Naturaleza, vida y mundo, son inconfundibles.

Una metafísica y una física constituyen una filosofía.

Todo lenguaje expresa una filosofía.

Todo lenguaje determina una cadena de dualismos.

Filosofía es la filosofía de todas las filosofías.

El lenguaje no expresa ideología ni ontología algunas, porque es la ausencia de prohibición y de refutación.

El lenguaje expresa todas las ideologías y todas las ontologías, porque es el conjunto de todos los lenguajes. El lenguaje es el conjunto de todas las prohibiciones y de todas las refutaciones.

El Racionalismo es la determinación de la Voluntad a determinar toda contradicción.

El Racionalismo es la indiscriminada determinación de la Voluntad.

La Contradicción es una invitación a la Acción.

Si asumir, para un espíritu, la coherencia de un lenguaje es condición para comprenderlo, asumir, para el espíritu racionalista, la contradicción de un lenguaje es condición para trascenderlo.

Si la Contradicción, para un espíritu, es el límite mínimo de expresión, porque no dice nada, es, para el espíritu racionalista, el límite máximo de expresión, porque expresa todo lo demás: el lenguaje.

La máquina del mundo no contiene física alguna, porque es la ausencia de oposición.

La máquina del mundo contiene todas las físicas, porque es el conjunto de todas las máquinas. La máquina del mundo es el conjunto de todas las oposiciones.

El Determinismo es la determinación de la Naturaleza a determinar todo azar.

El Determinismo es la indiscriminada determinación de la Naturaleza.

El Azar es una provocación a la determinación de la Naturaleza.

El Azar es una provocación a la Contemplación.

Si asumir, para un dios, la uniformidad de una máquina es condición para conocerla, asumir, para el dios determinista, el azar en una máquina es condición para transformarla.

Si el Azar, para un dios, es el límite mínimo de convocatoria, porque no produce nada, es, para el dios determinista, el límite máximo de convocatoria, porque convoca todo lo demás: convoca la máquina del mundo.

Una cronología es una ordenación de lenguajes respecto al pasado, al presente y al futuro.
Cada uno de sus lenguajes es un momento.

Hay o puede haber tantas cronologías como diferentes conjuntos de lenguajes ordenados respecto al pasado, al presente y al futuro.

Una cronología es una construcción del espíritu racionalista.

Un lenguaje es un momento de una cronología como una cronología es un momento de la Historia.

Una cronología es una interpretación del lenguaje.

La Historia es el conjunto de todas las cronologías.

He aquí el Principio del Racionalismo; así puede expresarse: Todo lenguaje es fechable. Todo lenguaje puede ser ordenado por una cronología. Es por esto que Historicismo es uno de los nombres del Racionalismo.

Todo cuanto puede decirse, puede fecharse.

Toda construcción discernible puede pertenecer a distinto momento. Todo pasado discernible puede pertenecer a distinto presente y todo presente discernible puede pertenecer a distinto futuro.

Todo lenguaje es o puede ser una cronología.

Todo lenguaje pertenece o puede pertenecer a distintas cronologías.

Un momento es un individuo. Es por esto que Individualismo es uno de los nombres del Racionalismo.

El lenguaje de la Historia es el lenguaje. Lenguaje e Historia son la misma cosa: el conjunto de todas las relaciones de orden entre todas las ideas. Lenguaje, Historia y Lógica son la misma cosa: la determinación del espíritu racionalista, la Acción de la Voluntad.

He aquí el Principio del Determinismo; así puede expresarse: Sólo hay una Historia. O sólo hay una Historia objetiva.

Todo lo indiscernible es simultáneo. Toda construcción indiscernible es simultánea. Todo futuro indiscernible es un presente simultáneo. Todo presente indiscernible es un pasado simultáneo.

Toda ciencia es una cronología. Es una cronología objetiva.

El lenguaje de la Historia es el lenguaje de la Ciencia. Es tan objetivo como el lenguaje de la Ciencia. Ciencia e Historia son la misma cosa: el conjunto de todas las relaciones de poder entre todos los objetos. Ciencia, Historia y Sintaxis son la misma cosa: la determinación del dios determinista, la Contemplación de la Naturaleza.

La Ciencia es la sintaxis de la Historia como la Filosofía es su lógica.

Para el Racionalismo, cada momento del lenguaje es un lenguaje. Hay o puede haber relaciones y distancias entre momentos como hay o puede haber relaciones y distancias entre lenguajes. Pero todo momento, como todo lenguaje, está a igual distancia del lenguaje y su relación con él es la misma.

Para el Racionalismo, la Vida no tiene fin.

Una ciencia es el límite de objetividad en cada momento de un lenguaje.

La Ciencia es el límite de objetividad en cada momento del lenguaje.

Cada momento de la Ciencia es una ciencia.

Para el Determinismo, la Ciencia no tiene momento. Hay relaciones y distancias entre momentos como entre ciencias. Pero todo momento, como toda ciencia, está a igual distancia de la Ciencia y su relación con ella es la misma.

Para el Determinismo, el Mundo no tiene principio.

Si el sentido es relativo a un lenguaje, la información es relativa a una cronología.

Información de una construcción es la relación entre su sentido y el de un momento precedente.

Probabilidad es la medida de la información. Si se quiere, el inverso de la medida de la información.

Si el significado es relativo a una máquina, el cambio es relativo a una cronología objetiva.

Cambio de una construcción es la relación entre su significado y el de un momento precedente.

Frecuencia es la medida del cambio. Si se quiere, el inverso de la medida del cambio.

Para el Racionalismo, Filosofía es la determinación del lenguaje como información. Filosofía es la determinación de toda información. Es la información de las condiciones subjetivas de toda construcción.

Para el Racionalismo no hay tautologías. Toda construcción informa.

Filosofía es la interpretación del lenguaje como información. Interpretar un lenguaje es asumir su carácter informativo. Filosofía es la determinación de toda interpretación. Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo. De lo que se trata es de reinterpretarlo.

Filosofía es Comunicación como información. Es la información de las condiciones de la Comunicación.

Para el Determinismo, la Ciencia es la determinación de la máquina del mundo como cambio. La Ciencia es la determinación de todo cambio. Es el cambio de las condiciones objetivas de toda construcción.

Para el Determinismo no hay reposo. Toda construcción cambia el mundo.

La Ciencia es la aplicación de la máquina del mundo como cambio. Aplicar una máquina es asumir su carácter transformador. La Ciencia es la determinación de toda aplicación.

La Ciencia es el Trabajo como cambio. Es el cambio de las condiciones del Trabajo.

Para el Racionalismo, la Ciencia es la información de las condiciones objetivas de toda construcción.

La Ciencia es la información de las condiciones objetivas de la Comunicación.

La Ciencia es la información de las condiciones objetivas del Trabajo.

Filosofía es la información de las condiciones subjetivas del Trabajo.

Para el Determinismo, Filosofía es el cambio de las condiciones subjetivas de toda construcción.

Filosofía es el cambio de las condiciones subjetivas de la Comunicación.

Filosofía es el cambio de las condiciones subjetivas del Trabajo.

La Ciencia es el cambio de las condiciones objetivas de la Comunicación.

Hasta ahora los científicos se han dedicado a cambiar la vida. De lo que se trata es de recambiarla.

Libro Segundo

Capítulo 1

LENGUAJE

¿Qué es lenguaje?

Empecemos por algún sitio. Filosofía -empieza a su vez diciendo DLO- es análisis lógico del lenguaje. Podemos tratar de ver qué entiende por lenguaje.

Una definición es tanto más parcial e inconclusiva cuanto más universal y abstracto pretenda ser su objeto; pero ¿hay algo más universal y abstracto que el concepto que DLO hace del lenguaje? ¿hay algo más universal y abstracto, prevemos, que el lenguaje? Más conscientes que nunca de la imposibilidad de dar una definición completa del lenguaje desde el lenguaje, deberemos intentarlo utilizando una indefinida variedad de medios (lo mismo, por otra parte, que hacen todas las definiciones, aunque a veces no se quiera ser consciente de ello), de formas de hablar y de escribir, de rodeos; y aunque esa labor tenga lugar a todo lo largo de DLO y del presente comentario, vamos a concentrarla en este capítulo echando mano, especialmente, de características, imágenes y ejemplos, de lenguaje.

1. Lenguaje es vehículo, medio, forma, en suma, de comunicación.

No se desdeñan en DLO los demás fines que se suelen dar al lenguaje. La expresión, por ejemplo, viene a ser coextensiva con él (1). El conocimiento lo mismo (2). La coerción corre suerte parecida (3); aunque cada uno de ellos encuentre un sentido diferente. Muchos más fines del lenguaje trata DLO y muchos más pueden señalarse; probablemente, indefinidos; siempre podrán añadirse más. Pero todos están aquí supeditados, todos exigen, la comunicación; y éste quizá sea el más tratado

aquí . Quizá porque, tirando del título, de DLO se saquen en primer lugar implicaciones acerca del sujeto del lenguaje, de quiénes se comunican y de sus vicisitudes y de la construcción de la objetividad. Interpretamos que para DLO cualquier fin del lenguaje implica necesariamente alguna medida de comunicación; y sin ella, no habría propiamente lenguaje. Pero ¿quién y cómo se comunica? ¿Quién habla? ¿de qué se trata? Bueno, eso es algo que irá viéndose, de momento, más adelante (4).

Y a la inversa, ¿hay, o puede haber, otra forma de comunicación que no sea lenguaje? Pues, la verdad, no se me ocurre. Pues incluso la telepatía, mencionada frecuentemente en este punto como posible contraejemplo, podría quedar subsumida por DLO como otra forma, o momento, de lenguaje.

Lenguaje queda, pues, casi identificado con comunicación. Uno queda definido en función del otro. Cada uno con sentido diferente: lenguaje es medio, causa, forma; comunicación es fin, efecto, contenido, en cada caso de uso del lenguaje. Naturalmente eso supone una considerable amplitud de las acepciones de ambos conceptos para hacerlos coincidir de esa manera. Pero el llevarlos adelante a la hora de investigar casos raros de lenguaje o comunicación, en los que la casi-identificación de ambos no parezca tan evidente como en otros casos, no debería considerarse un forzar la identificación demasiado para embutirla en los hechos a base de consideraciones ad hoc, sino un motivo de interesantes descubrimientos y renovación de nuestros conceptos previos; porque de hecho ese mismo proceso ha venido ocurriendo cada vez más aceleradamente en los últimos tiempos. El considerar que todo lenguaje comunica conduce y ha conducido, por lo pronto, a una ampliación del concepto de sujeto. Y el considerar que toda comunicación es lingüística, al descubrimiento de antes no reconocidos lenguajes (5).

Pero aunque ambos puntos irán encontrando su desarrollo más adelante, ya empieza éste a estar algo apuntado en la siguiente característica que a continuación aducimos del lenguaje.

2. El lenguaje es definible, determinable, y por tanto, reproducible, a base de formas de lenguaje: o características, cualidades, definidas a su vez en función de objetos, cosas del mundo, llamadas signos. Es decir, el lenguaje se hace a base de relaciones o configuraciones entre unas cosas señalables, determinables en el mundo: son los signos.

El lenguaje es un conjunto de funciones de signos. Como indicaba Saussure al fundar la lingüística moderna, el lenguaje es un sistema. Un tanto metafóricamente, el lenguaje es un instrumento. De comunicación, por ejemplo. El mismo, a través de todas sus manifestaciones o aplicaciones. Todo lo cual supone la posibilidad de que determinadas relaciones o configuraciones

de cosas no satisfagan las formas del lenguaje, es decir, no tengan las características definidas por el lenguaje: son el sinsentido. Es esencial al lenguaje que sea posible el sinsentido (6). El cual revela la existencia de formas de lenguaje.

Si el número de formas de lenguaje es finito o infinito, eso es algo que no es preciso resolver de momento (7). Baste considerar que es suficientemente limitado como para permitir, de hecho en la práctica, la producción, o reproducción, del lenguaje de forma que parezca satisfacer las necesidades de la comunicación.

A propósito: podemos hacer notar aquí la primera tímida respuesta a la cuestión del sujeto de la comunicación (¿quién se comunica?) que anunciábamos antes. Reduciendo el concepto de comunicación a su más elemental sentido, diremos que en un lenguaje, los que se comunican entre sí son los signos; por obra, o en función, de las formas de lenguaje (8).

Y si hemos dicho que los signos son objetos del mundo, la ampliación de la noción de lenguaje a esos casos de comunicación no patentemente lingüística, cuyos signos por tanto han de descubrirse, eso conduce asimismo a una ampliación de la noción del mundo (o mundo físico) al que tales signos pertenecen (9). Pero no hay lenguaje, ni comunicación, sin signos, ni mundo, y viceversa. Todo signo pertenece, pues, al mundo y al lenguaje.

Y acerca de si el número de signos es finito o infinito, DLO parece considerar que es indiferente, que puede ser de ambas formas. Podría ocurrir que el número de signos fuera finito; y que éstos no se repitan; o que se repitan un número finito, o bien infinito, de veces. También podría suceder que el número de signos fuera infinito; y que éstos, los signos, se fueran sustituyendo sucesivamente unos a otros (como las vigas nuevas sustituyen a las viejas en los edificios antiguos, o sucesiones de manuscritos e impresiones que han hecho llegar hasta nosotros los textos del pasado y seguirán haciéndolo; o como nuestras células, que son constantemente sustituidas); o no; todo eso es, de momento, indiferente para definir qué es lenguaje (10).

Así que la idea de Humboldt de que el lenguaje "hace un uso infinito de medios finitos" (11), repetida por los lingüistas generativos contemporáneos, ha de aceptarse sólo con muchas precauciones. Si se entiende en el sentido de contar con un número finito de signos que se repiten, para DLO sería una exigencia demasiado restrictiva del lenguaje. (Piénsese, por ejemplo, en la pintura como lenguaje). Esa es, para DLO, tan sólo una visión posible, entre otras, del lenguaje.

Pero sobre esta cuestión no puede desdeñarse lo que explicitamos en la siguiente característica, que es el reverso de la misma.

3. El lenguaje es un instrumento que debe ser susceptible de una indefinida aplicación

(producción, o aparición) en el tiempo, en el futuro. Debe tener la capacidad de adaptarse a situaciones nuevas, real o aparentemente nuevas. Como instrumento (prosiguiendo la metáfora emprendida), debe ser una máquina peculiar, capaz de un funcionamiento indefinido en el tiempo; tan sólo definido por sus formas, sus funciones; pero capaz de no detenerse nunca.

Esta exigencia elimina la posibilidad de lenguaje totalmente muerto, de signos que, a partir de un momento dado, ya no dicen nada. Las llamadas lenguas muertas, como los signos de civilizaciones pasadas, no lo son del todo, pues por obra de la interpretación, aún nos dicen, y nos revelan, en una medida mayor o menor, su carácter de signos y lenguaje. Lenguaje que a partir de un momento dado ya no puede decir nada es que nunca lo ha sido. Y si alguna vez lo fue, lo podrá ser siempre.

Esta exigencia elimina, también, una de las posibilidades que mencionábamos de pasada en el punto anterior: la de que el número de signos del lenguaje posibles sea finito, y que éstos no se repitan, o que se repitan sólo un número finito de veces. Agotados los signos, o sus repeticiones, eso sí que sería lenguaje muerto. (Lenguaje muerto es, para DLO, una especie de contradicción) (12).

Pero que esta capacidad creadora, como le llaman, del lenguaje sea debida a una capacidad de indefinida generación de nuevas formas de lenguaje, o a una indefinida generación o regeneración de signos, es algo que, en general, queda abierto.

Bueno, hasta el momento hemos dado tres características del lenguaje, que en el fondo casi se reducen a una: lenguaje es todo conjunto de funciones de cosas innumerables.

A continuación vamos a dar un par de características más, pero que creo que no son de naturaleza diferente a las anteriores. En parte, están exigidas por las anteriores, pero es preciso decirlas:

4. El lenguaje remite a otra cosa. El lenguaje, es decir, las formas del lenguaje, es decir, los signos que las satisfacen, remite a los comunicantes a otra cosa (eso que llaman significado). Por reducir ese "remitir" a su mínimo y más general sentido, diremos que todo lenguaje *está relacionado* con otra cosa. Por eso el lenguaje es poderoso. En ello radica el poder del lenguaje. ¿Qué cosa es esa? ¿Qué se quiere decir? Otra pregunta.

Y, quizá debido a ello, como ahora veremos, 5: el lenguaje tiene que ser capaz de mentir, de engañar; en el lenguaje debe ser posible la falsedad. Si no, no es posible la ficción. Lenguaje es teatro; más o menos tolerado. Debe de haber algún grado de indeterminación en esa relación que mantiene el lenguaje con otra cosa.

Bueno. Hasta aquí, unas cuantas características, que no disimulan pretender definir qué es

lenguaje. Aunque ¿qué lenguaje, si está relacionado con "otra cosa", puede definirse exclusivamente con definiciones? Es precisa también la indeterminada vía de los ejemplos.

Mientras tanto, ya hemos dado de pasada algunos ejemplos. Y en el párrafo siguiente daremos más, y en el que le sigue a ése, nos dedicaremos poco menos que a esbozar con ellos una sucinta clasificación. Pero voy a dar ahora uno más. No por ser paradigmático, que no parece serlo, sino precisamente porque al estar en los límites del lenguaje, difícilmente cumple las características antes estipuladas para el lenguaje, y su análisis arroja, por tanto, interesantes cuestiones definitorias por aquellos parajes por donde se extiende el horizonte del paisaje del lenguaje: me refiero al sueño.

Filosofía es, pues, análisis del lenguaje. Y la primera (y, en último término, única) tarea del análisis ya está fijada: averiguar, determinar, dónde y cuándo hay lenguaje; dónde y cuándo hay comunicación:

Análisis (separación), por contraste (13), o por diferencia (14), entre los signos, y síntesis (unión) de los mismos, por sustitución (13), o por repetición (14).

Análisis y síntesis se implican uno a otro. Al analizar, se sintetiza lo que no se analiza. Al sintetizar, se analiza lo que no se sintetiza. No hay uno sin el otro. Y ambas operaciones, que las hacemos diariamente al hablar, van determinando la tarea, en último término, de la filosofía (que DLO considera la tarea de toda actividad racional): distinguir lo que es lenguaje de lo que no lo es.

Y sintetizar es comunicar.

Todo es lenguaje

Imaginemos una escena:

En un lugar se encuentran dos, o más, caballeros. Conversan. Pasa una brisa ligera. Hablan de mujeres. Comentan las excelencias de la estación y celebran el momento.

Están junto a un arroyo. A su alrededor, se extiende la sierra, el valle, laberíntico, sembrado de árboles. A lo lejos se eleva, inclinada, alguna columna de humo.

Pasan las nubes, haciéndose y deshaciéndose lentamente en el cielo. En un remanso del arroyo, se

reflejan. Flotan las hojas secas.

Los caballeros charlan, comen y beben sobre la hierba. Hablan de mujeres. De cuando en cuando, hay un silencio. Pero pasa.

Al hablar, generalmente se pone la atención sólo en aquello de lo que se habla, en esa "otra cosa" con la que el lenguaje está relacionado. Pero, de cuando en cuando, el hombre fija también su atención en el mismo lenguaje y sus signos, se interesa por él y por su relación con aquella "otra cosa", lo estudia y habla de él: al hablar entonces, la "otra cosa" es el lenguaje y su relación con aquella "otra cosa" de la que antes hablaba, que, fuera lo que fuera, va viéndose ahora progresivamente rodeada de lenguaje y más lenguaje. Entonces, se considera como tarea filosófica el estudio, el análisis y síntesis, del lenguaje. Y a través de él, ver si puede accederse a aquella primera "otra cosa" en la que al principio poníamos la atención.

Esto, que nos pasa a nosotros, ha venido sucediendo más o menos intermitentemente a lo largo de la vida y de la historia del hombre. En pequeña y en gran escala. En gran escala al menos, creo que ese fenómeno es propio de épocas en las que nuevos lenguajes artificiales han llamado la atención. Pero no tiene por qué ser ésa una causa exclusiva, y podrían señalarse multitud de otras distintas. Esas épocas tienen siempre algo en común, y, naturalmente, a nosotros nos parece que la más radical y definitiva de todas ellas, la que más desarrolla ese algo común hasta hacerlo exclusivo, es ésta en la que nos encontramos.

Piénsese, por ejemplo, en el vasto movimiento de pensamiento en torno a la sofística griega, o la encrucijada donde se encuentran nominalismo y humanismo renacentista, o, en fin, la Ilustración, origen de la historia contemporánea del lenguaje que llega hasta nosotros, cuyo centro está marcado a finales del siglo pasado por la construcción de la lógica moderna, por un lado, y la formulación de la lingüística moderna, por otro. Ese centro, que abre la historia contemporánea reciente del lenguaje, es asimismo el origen de la llamada Filosofía analítica, de cuya actitud parece arrancar DLO en su declaración inicial: filosofía es análisis lógico del lenguaje. Y cuya historia interna corre también entre sus páginas de principio a fin.

¿Qué puede hacer volcar de esa manera el interés del hombre en el lenguaje?

Ya he indicado la construcción y el consiguiente estudio de los lenguajes artificiales, instrumentos de poder como los que crearon la lógica y la lingüística modernas.

Podríamos añadir, la atención a los hechos y a las cosas más o menos controlables de nuestro

entorno, propia de la actitud positivista, y entre las que encontramos los signos, esa parte casi siempre tangible y controlable del lenguaje, donde no parece sin embargo entrar la "otra cosa" de la que el lenguaje nos habla. Así, pronto se declaró la sintaxis, el estudio de los signos, como la disciplina apropiada, y suficiente, con que dar cuenta del lenguaje (Carnap, Chomsky).

Podríamos añadir también el fracaso en haber alcanzado, controlado, aquella "otra cosa" de la que, antes de fijarnos en el lenguaje, al principio hablábamos, es decir, una actitud crítica que nos hace plantearnos nuestros instrumentos y su capacidad de podernos llevar a "otra cosa" alguna, o a "qué cosa". Esta actitud ha llevado al estudio del lenguaje a la generalidad de las escuelas y tendencias de la cultura de este siglo.

Y a esas dos actitudes los lenguajes artificiales se han ofrecido como un modelo tentador, por aparentemente asequible, un espejo de mano.

Ambas actitudes, la positivista y la crítica, crecientemente alimentadas, y autoalimentadas, por la imparable y creciente producción de lenguajes artificiales y de máquinas capaces de producir lenguajes artificiales, nos han llevado a considerar al lenguaje como el indiscutible protagonista del pensamiento del siglo XX y, aún no sabemos hasta qué punto, de los siglos venideros; ni acierto a imaginar si algo, o qué, podrá parar ese proceso. Esta situación límite (aunque, repito, aún no sabemos con qué limita) coincide curiosamente con una situación crítica (agónica, dirían algunos, con sonoridades más o menos lúgubres) de los idiomas modernos y de la literatura. Y los años posmodernos, entre cuyos contradictorios intentos podemos advertir el oscuro intento de pararlo, el de parar el creciente imperio del lenguaje, lejos de conseguirlo, no han hecho más que realimentarlo. Está siendo una experiencia de trascendental importancia.

Una situación tal, difícilmente podría habernos evitado el llegar a lo que llamaremos aquí *Panlingüismo*: el pensar que *todo no es sino lenguaje* y nada más. Eso parece pensar DLO. Pero también eso parecían pensar, o exigir, quizá sólo apuntar, aunque de maneras menos explícitas y conscientes, los que ocupan etapas y épocas precedentes en la historia del lenguaje, reciente y remota (15).

Al principio de este párrafo veíamos cómo, al volver la atención al lenguaje, nos introducíamos en un creciente túnel de signos que hablan unos de otros, un túnel de estancias sucesivas de lenguajes, al fondo de los cuales, aquella "otra cosa" de la que hablábamos antes de volver la atención al lenguaje, se aleja. ¿Puede distinguirse aún algo? El panlingüismo parece zanjar, o sajar, la incertidumbre: al fondo, aquella "otra cosa" no era sino más lenguaje, por el que continúa el túnel. O, según otros, aquella "otra cosa" al fondo es un espejo. (O, según otros, el lenguaje es, como

decía Gómez de la Serna de la vida, una baraja de espejos).

Los caballeros hablan, se han otorgado el poder de la palabra que convoca allí... el valle, los huertos familiares, los mitos antiguos.

Vuelan los pájaros. Juegan los gorriones. Los caballeros hablan y cantan, tocando instrumentos. Se desliza una culebra, entre los lirios, hacia el agua.

Hablan de lo interior y de lo exterior. Hablan de mujeres divinas, de mundos posibles. ¿Qué hubiera pasado si Paris, en vez de otorgarle a una la manzana... hubiera suspendido el juicio?

Los caballeros hablan. Se diría que no saben cómo parar de hacerlo.

Suele mencionarse la pregunta sobre qué es antes, el huevo o la gallina, como modelo de pregunta sin solución. Pero yo, al contrario, creo que cualquier solución puede ser válida. De hecho creo que, globalmente considerada, es más frecuente responder que el huevo es primero y la gallina después. Depende del sentido de la consideración.

Como tantas otras cuestiones (si no todas), el análisis del panligüismo es de ese tipo. Por eso, el que iniciamos a continuación es una reconstrucción entre otras posibles, en la que la incierta distinción de momentos, o niveles, al estilo hegeliano, en el panligüismo, contiene una indistinción de qué puede haber en él de lógica o de historia, de ficción o de realidad; para resolver la cual sería precisa otra investigación que aquí no emprendemos.

Hemos ordenado el análisis del panlingüismo seccionándolo en momentos, entre 4 principales.

A) El lenguaje es considerado algo natural, pertenece a la naturaleza, y las leyes de ésta rigen sus formas de una vez por todas.

Todos los signos lo son por naturaleza, todos son signos naturales, como el que relaciona humo y fuego, o los vuelos de las aves con el cambio de las estaciones. Y todo en la naturaleza (hechos, cosas, ...) puede ser un signo para el que sepa entenderlo. Por doquier, es la naturaleza quien nos habla. El lenguaje es naturaleza y la naturaleza lenguaje. Se nos vuelve lenguaje con tal de ponerse a escucharla, y creer entenderla, es decir, interpretarla. ¿No se habla de entender o no un hecho natural? (16). Y nosotros, seres naturales dentro de la naturaleza, a la que vamos a obedecer querámoslo o no, sólo podemos pretender que a ella, a la naturaleza, donde se encuentra el lenguaje y el signo, y el poder, la escuchemos cuando hable por nosotros, y nosotros hablaremos entonces

con ella.

La naturaleza, donde nada cambia, al hablar, en todo, se repite constantemente. Y el hombre, al hablar, con ella, la repite.

(No necesita la naturaleza repetir sus signos para repetirse, sus signos pueden ser todos distintos y diferentes constantemente. Pero el hombre la repetirá siempre que repita los mismos signos que una vez la repitieron).

Por eso tiende el hombre a la repetición siempre que fija su atención en la naturaleza, aunque de hecho no consiga dar con los signos que una vez parecieron ponerlo en comunicación con ella, y se le escapen. Por eso las culturas naturalistas tienden al rito y a la ceremonia, cuya esencia es la repetición.

La pregunta que hemos venido planteándonos a lo largo de este capítulo, ¿quién habla?, encuentra aquí al menos una respuesta: al menos, la naturaleza. Y quien se comunique, al interpretarla, con ella.

La otra pregunta, ¿de qué se habla?, ¿con qué "otra cosa" está relacionado el lenguaje?, encuentra, pues, globalmente una respuesta más bien negativa, la respuesta negativa del panlingüismo: no hay "otra cosa" alguna más allá del lenguaje mismo, más allá de la naturaleza. (Ya sean los túneles del lenguaje y de signos del lenguaje finitos, o infinitos).

Históricamente, nos imaginamos tal momento como un momento primigenio. Y lo fechamos en aquellas primeras culturas míticas, de reyes magos y sacerdotes cuya misión era repetir una y otra vez el momento primigenio, interpretar los signos de la naturaleza y poner el oído en el ombligo del mundo: (¡omphalos! (17)). La naturaleza eran los dioses, y la palabra una invocación que los convocaba, sometidos a sus propias leyes.

Pero atención: es el considerar la naturaleza como lenguaje y viceversa lo que hace de nuestro lenguaje y del análisis, interpretación, y da el plano intemporal al lenguaje.

Ahora bien, ¿puede la naturaleza mentir, o engañar? Sí, si es autora de lenguaje.

La indeterminación (entre el lenguaje natural y la "otra cosa" natural con que está relacionada) aquí es debida, o bien a que la naturaleza se puede escapar a sus propias leyes, o bien a que nosotros podemos no haberlas sabido entender, es decir, a una interpretación falsa.

Las mitologías oscilan entre ambas opciones: o bien otorgarle a los dioses un comportamiento caprichoso, o alejar su cielo de la debilidad de nuestra mirada y de nuestras posibilidades de compartir su gloria.

B) El lenguaje es considerado algo artificial, artificio, y las decisiones del hombre rigen sus

formas de acuerdo con sus intereses.

Vamos a distinguir aquí tres momentos:

Primero: Hay lenguajes artificiales. Y el reconocimiento en el hombre de su capacidad de construir y controlar lenguajes, de definir sus límites y su funcionamiento. Es el reconocimiento de que el hombre ha accedido al poder del lenguaje.

Respondiendo a las dos preguntas que venimos arrastrando, en este lenguaje quienes se comunican son los hombres; se comunican sus decisiones e intereses por medio del uso que hacen de los signos, lo que muestra las formas del lenguaje. Y la "otra cosa" con que los signos están relacionados es la misma: son las decisiones e intereses del lenguaje por medio de su realización en el mundo, los hechos que determina el hombre como consecuencia de su poder. Lo cual, en principio, parece no estar entre los signos del lenguaje.

Segundo momento: Tomando el lenguaje artificial como modelo, ¿por qué no considerar que todo artificio es lenguaje, si está construido de la misma forma y funciona de la misma manera, a base de decisiones de comportamiento o uso de signos? Así, aparecen como lenguaje los juegos (18), el arte, la técnica, la sociedad, el comportamiento y la vida entera del hombre, su cuerpo; y los gestos, los utensilios, las máquinas, los hechos humanos, aparecen como signos (19).

Y entonces: Aquello que hemos visto antes era lo que el artificio comunicaba, que también era aquella "otra cosa" con que está relacionado el lenguaje del artificio, es decir, aquellos hechos que expresan las decisiones y que son los que busca determinar el lenguaje artificial como consecuencia de su poder, ¿no son, por ello mismo, también artificio, y por tanto, lenguaje (aunque entre el lenguaje y los hechos que determina medie de nuevo como indeterminación la decisión de responder, de determinarlos y construir esa "otra cosa" que pretendía el lenguaje)? De hecho, los primeros más llamativos lenguajes artificiales, como la propia escritura, o el lenguaje matemático, ¿no buscaban determinar hechos claramente lingüísticos, como la lectura, en el primer caso, y el lenguaje natural matemático (llamémosle así al lenguaje natural acerca de los números naturales, el lenguaje natural donde aún los números son palabras -como dicen los cheques bancarios, 'consígnese en letra'), en el segundo?

Todo artificio es, pues, lenguaje donde su autor, los seres humanos que lo construyen, son los que se comunican sus decisiones porque construyen los signos que se comunican. Y donde la "otra cosa" no es más que más lenguaje y artificio.

Este momento nos lo hemos estado imaginando en los mitos modernos, los mitos de una sociedad que ha creído en el poder del artificio, en el poder de las decisiones humanas, y en la que

hasta hace poco hemos ido progresivamente estando.

Y aquí: ¿Puede el artificio mentir, o engañar, o frustrarse? Naturalmente que sí. Pues aquí la indeterminación que casi constantemente media en el artificio, por parte de la decisión humana, separa también el artificio de ese "otro artificio" que pretendía determinar como realización de su poder.

El artificio es obra del hombre y no lo puede todo para el hombre.

Tercer momento de esta apasionante serie: No sólo todo artificio es lenguaje, sino que también todo lenguaje es artificio. No hay lenguaje natural, y el lenguaje, es cosa de hombres. La naturaleza queda desplazada. El lenguaje artificial se toma como modelo exclusivo del lenguaje.

Por tanto, o bien la naturaleza simplemente no existe, no existe propiamente tal y no es más que un nombre que le damos a ciertos artificios (como dicen que no existe ya el hombre primitivo o el paisaje natural); este es el pensamiento implicado por un Carnap, al considerar que cuando creemos estar hablando de cosas (modo material de hablar), estamos hablando de signos y su uso (modo formal de hablar) (20)...

o bien la naturaleza existe, pero como si no existiera, inalcanzable, incognoscible, inasequible por el lenguaje que sólo accede a más lenguaje...

o bien la naturaleza está contribuyendo con el hombre a la construcción del lenguaje pero no podemos saber en qué medida y cómo determinarlo (¿no es ésta la posición kantiana?)...

o bien... o bien... (puede haber muchos grados de la presencia que a la naturaleza se le da en el lenguaje)... o bien, por último, es la naturaleza esa "otra cosa" con la que está relacionado el lenguaje; aunque si sólo podemos acceder a ella mediante el lenguaje, éste pretende ser un mapa de ella, una figura, un reflejo, mientras que lo que podemos ver es sólo la imagen del espejo. En las formas material y formal de hablar (Carnap) estamos hablando de la naturaleza y del lenguaje, y uno es reflejo del otro.

Así parecía pensar Bloomfield cuando dice:

Hemos definido el *significado* de una forma lingüística como la situación en la que el hablante la emite y la respuesta que provoca en el oyente. [...] Las situaciones que impulsan a la gente a emitir el discurso, incluyen todo objeto y acontecimiento en su universo. En orden a dar una definición científicamente precisa del significado para toda forma de un lenguaje, deberíamos tener un conocimiento científicamente preciso de todo en el mundo del hablante. (*Language*, 139) (21).

De todas maneras, la fe puesta en las imágenes del espejo del lenguaje, en "cuáles" de ellas

reflejan "algo" (cosas, hechos, deseos, fenómenos, órdenes, ... , formas, ...) y "cuáles" no reflejan nada pues pertenecen sólo al espejo, puede ser mayor o menor, más o menos discriminada. Es lo que Quine llama el compromiso ontológico de un lenguaje, cuestión en la que él adopta su razonable y moderado criterio personal (22).

En esta concepción, el hombre vive de espaldas a la naturaleza, ocupado en construir su lenguaje como un espejo, un espejo manipulable.

Parecía que el artificio nos es al hombre algo mucho más cercano que la naturaleza, al fin y al cabo es obra nuestra, debemos poder responder de él, pues lo hacen nuestras decisiones. Los misterios de la naturaleza, sacralizados por las mitologías, parecían destinados a desaparecer, a base de análisis y decisiones de cómo construir un adecuado lenguaje que no los reflejara. Y la filosofía, alejada de la naturaleza y destinada a ser análisis del artificio, parecía poder eliminar el misterio, convertido ahora en problema (formal), en la actividad racional.

Pero no ha sido así. Creamos o no en esa naturaleza que según algunos el artificio refleja, hemos visto resistirse a resolverse los problemas en el artificio, a pesar de parecer a nuestro alcance, y hemos visto repetirse en éste (se comprende que se esté tentado a decir "reflejarse") todos los viejos misterios de la naturaleza. Solo que ahora, a nuestro lado.

Quizá se haya tenido poca paciencia, y la resolución de los misterios de la naturaleza y del hombre como problemas de lenguaje artificial sea una empresa a largo o muy largo plazo. Pero en la medida en que las esperanzas en la claridad del artificio se han visto frustradas, se ha venido a considerar el artificio como naturaleza, una "segunda" (si se quiere) naturaleza, y a sentirlo alejarse con ella. El misterio anida hoy en las ciudades, en los ordenadores, en la civilización, que había venido a erradicarlo. A nuestro lado. Que, por misterioso, ahora también se nos aleja.

C) Por último, y siguiendo, sin pretenderlo demasiado, el estilo hegeliano, está el panlingüismo que considera al lenguaje tanto algo artificial, como algo natural, al mismo tiempo.

La verdad es que creo que todos, en nuestra vida diaria, oscilamos constante, o frecuentemente, de una de esas visiones, a la otra. Generalmente creemos que hay tanto lenguajes y formas artificiales como lenguajes y formas naturales, que hay artificio y hay naturaleza. Asimismo, entre los pensadores concretos, cuando se dedican a pensar en ello y declarar su posición, hay todo tipo de distinciones de qué considera cada cual artificio y qué naturaleza, qué pertenece al espejo y qué al reflejo; de tal manera que podríamos considerar la precisa definición al respecto como uno de los rasgos definitorios de una filosofía (23). Ya lo hemos visto más arriba.

Pero aparte de todas esas posibles combinaciones, en las que artificio y naturaleza se reparten el

terreno, queremos referirnos aquí a la posición más radical que considera que no tiene por qué haber, entre artificio y naturaleza, reparto de terreno, pues ambos son conceptos coextensos que se refieren a la misma y única realidad: el lenguaje. Todo artificio es natural y todo lo natural es obra de artificio. Tal parece ser la posición de DLO (24); que podría ser por ello considerada una forma definida del "eclecticismo radical", fórmula equívoca que ha sido una de las banderas del posmodernismo.

Para tal posición, entre artificio y naturaleza tan sólo -y de momento- su sentido es diferente. Puede haber, pues, entre ellos no reparto de terreno sino tan sólo reparto de papeles. Y en DLO, dos constelaciones de términos, unos de mayor y otros de menor tradición filosófica, se alinean en uno u otro de ambos papeles; con lo subjetivo y lo objetivo entre ellos, respectivamente.

Esa posición "eclectica" o "integradora", viene a implicar que puede llegar a hablarse de todo cuanto existe (la naturaleza), y que todo cuanto existe nos habla, nos ha hablado y nos hablará.

Todo lo artificial es natural. Pues es perfectamente natural que un ser natural capaz de decisiones como el hombre, como los animales, cada uno en su mayor o menor grado o nivel de conciencia, las ejerzan en su comportamiento entre los seres del mundo. Sean las decisiones, que determinan los artificios, más o menos predictibles, son algo perfectamente natural que en nada violan las leyes de la naturaleza y que son objeto de estudio de la ciencias naturales del comportamiento (25). Un código secreto, o una planta de producción de energía, es algo tan natural como un eclipse o un terremoto.

(Y todos son signos del lenguaje. Siempre pueden encontrarse disciplinas o personas que así los consideran. Y el hecho de que en muchos casos no se tenga claro el sentido (lingüístico) de algunos signos, es sólo un reto a la capacidad interpretativa, no supone que no sea posible. (Y de DLO se desprende que es suficientemente interesante el investigarlo, y que es ésta, parte de la labor crítica de la filosofía, pues es una de sus tesis el considerar que todo funciona de hecho como signo del lenguaje, aunque no se sea consciente de ello)).

Y entre lo que el hombre somete a sus decisiones, lo que le es aparentemente (26) más inmediato, los movimientos de su lengua, de su boca, de su rostro, de su sexo y de todo su cuerpo, ¿no es tan artificial como natural? ¿no son lenguajes del exterior del cuerpo? ¿No es tan artificial como natural el cuerpo humano, esa sucesión de signos desde la concepción hasta la muerte, con los paréntesis (o entrecomillados) del sueño?

Todo lo natural es artificial. Esto quizá parezca en principio más difícil de admitir (de entender) (27). Pero, por ejemplo, ¿dónde queda hoy un paisaje puramente natural, donde hasta a los

considerados tales se les ha puesto límites y señalización? ¿dónde queda ya un pueblo completamente primitivo... si es que, como el análisis de los pueblos pone en duda, lo hubo alguna vez?... Que hasta los propios conceptos de naturaleza, o natural, son artificiales y todo lo natural nos llega como obra de artificio...

El detectar la explosión de una estrella lejana en un telescopio ¿no es obra de artificio? ¿y por tanto, no es un signo dentro de un sistema de comunicación que funciona como un lenguaje? O más cerca, el ver caer una hoja u oír el murmullo de un arroyo, es decir, la sensación, ¿no es obra de aprendizaje, de la tradición, de la innovación, de decisiones, artificiales, como desde el kantismo los filósofos nos han hecho reconocer? Y las sensaciones de los sentidos, los recuerdos de la memoria, las imágenes de la imaginación o de los sueños, todos esos lenguajes del cuerpo que (de momento) sólo cada cuerpo puede distinguir dentro de sí. Son lenguajes. Del interior del cuerpo. Tan naturales como artificiales. Se convierten en materia plástica ante nuestras decisiones, con mayor o menor resistencia. Recuérdese la estatua de Condillac, cómo empezaba a construir su mundo a base de un lenguaje de olores (no acerca de olores, sino un lenguaje en el que los signos son los propios olores, un lenguaje (en principio) privado, donde los olores se comunican) (28).

Y con respecto al sueño, recuérdese también cómo el psicoanálisis nos ha enseñado a considerarlo producto de decisiones, aún a costa de trascender la clásica conciencia cartesiana, en todo momento autoconsciente; y considerarlas, decisiones de la subconciencia (29).

Acabamos de pretender reducir lo natural a lo artificial utilizando por lo menos dos argumentos, que se emplean de manera más o menos explícita en nuestra época y se han empleado en alguna medida en épocas de tendencia panlingüista semejantes. Por ello y por no estar exentos de razones los hemos empleado. Pero pueden hacerse en ambos varios reparos de importancia:

Uno de esos argumentos era negar hoy lo natural entendido como ausencia de artificio. Bueno, en primer lugar, creer que la mano del hombre llega hoy a todo el universo lo creo más bien exagerado. Ciertamente nos ha impresionado que haya llegado a pisar la luna o que tenga poder para hacer invivible la corteza terrestre. Pero de ahí a considerarse omnipresente, parece un histerismo de voluntad apocalíptica con poco fundamento. Pero además, en segundo lugar, creemos que no ha de entenderse lo natural hoy como la ausencia de artificio, sino que, como se ha apuntado antes, lo natural y lo artificial son sólo dos maneras diferentes de considerar una misma realidad, la realidad, que es de carácter lingüístico, artificial y natural. Por eso una parece reflejar la otra. Lo artificial, es verla desde las decisiones, temporales y variables, que intervienen en ella. Lo natural, desde leyes, universales e invariables.

La cuestión entonces es: ¿hay decisiones implicadas en toda realidad? ¿qué decisiones son las de los lenguajes naturales?

A esto respondía el segundo argumento utilizado antes, poniéndose en lo que los filósofos llaman el plano trascendental: hay decisiones humanas implicadas en toda realidad, puesto que las hay en toda forma humana de acceder a ella. Pero por sano y crítico que sea el ser consciente de los medios empleados para llegar a algo y a qué se ha llegado exactamente, reducir el plano real al plano trascendental no deja de ser una falacia. Sólo con ironía podría decirse sin absurdo "el hombre es la medida de todas las cosas". Pues si el detectar la explosión de una estrella lejana es obra de artificio, muchos nos negaríamos a considerar obra de artificio la explosión misma.

Así las cosas, habría que reconocer que, por más que hoy día la mayor parte de nuestro entorno es tan natural como artificial (decidible), *no todo lo natural es artificial*.

Quizá el que todo lo natural sea artificial sea sólo un ideal humano: el que todo sea reflejo y todo reflejado, hacer un espejo infinito, extender la presencia humana en el universo hasta someterlo a sus decisiones, recrearlo, ser su único dios (o al menos comunicarse perfectamente con todos los dioses hasta confundirse con ellos). Pero de momento sólo muy parcialmente lo hace en modelos del universo de juguete (espejos de mano), lenguaje, y, aún más parcialmente, aplicando técnicamente esos modelos en su entorno, y con desigual, aunque parece que creciente, éxito.

Pero obsérvese que no habla DLO del hombre, ni de lo artificial. Lo que parece en cambio decir es que todo lo natural es sometible a decisiones. Pero ¿decisiones de quién, quién decide la explosión de una estrella lejana, quién se comunica, el hombre? El hombre, por lo que hemos dicho, no. Al menos, no el hombre según la concepción del hombre que hemos heredado y que todavía es la única explícita. ¿Se trataría, pues, de explicitar una nueva concepción del hombre, hasta ahora sólo implícita, o en formación?

¿Podría, en principio, esa nueva concepción del hombre, escapárseles y que diéramos lugar, desarrollando el resto de nuestro lenguaje y conocimiento, a un universo sin forma conocida? ¿... un universo fuera del control del hombre, fuera del poder de nuestro lenguaje?

Pero ¿hasta qué punto el lenguaje es nuestro? ¿quién habla en el lenguaje natural, quién decide, quién se comunica? De momento, sólo hay una respuesta oscura: la naturaleza. Hay también algunas otras parciales. Por ejemplo: ¿Quién habla, quién decide el lenguaje de los sueños?: el subconsciente, esa conciencia trascendida. ¿Quién habla, quién decide el lenguaje del arte? Ha habido y hay muchas respuestas: los dioses, el método, la tradición, el genio, la época, la sociedad, la economía; o bien, la pintura, la escultura, ... ¿Quién habla, quién decide el lenguaje de la

economía?: la tierra, el trabajo, el dinero, ...

¿Son algunos de éstos los dioses de nuestra naturaleza? ¿Es su poder el que debe ser conquistado, o reconquistado (algunos dirían "recuperado") para el hombre? (30) ¿... o debemos conformarnos con considerar que todos esos dioses forman ya ahora el nuevo concepto de hombre? ¿... o limitarnos a proclamar que el hombre ha muerto? ¿Qué conservar y qué abandonar, si procede, en la nueva imagen del hombre?

De todas estas preguntas hay alguna respuesta, no muchas, en DLO y son comentadas en este texto (29).

No está DLO, sin embargo, exento de moverse en el plano trascendental. De hecho, lo transita casi constantemente problematizando el camino por el que accedemos al lenguaje y a la realidad, o mejor, problematizando nuestra concepción de ese camino. Pero tiende de cuando en cuando miradas al plano "real", digamos, en sentido absoluto. Porque ello, piensa, es inevitable en el lenguaje, es necesario. La explosión de una estrella es algo más allá que todo lo que podamos pensar o decir de ella. De ello veremos algo en los capítulos sucesivos, especialmente en el próximo, y algo más en el próximo párrafo. El lenguaje, es inacabable, incluso el humano.

Antes de finalizar el presente párrafo quisiera intentar ver si este último momento del panlingüismo, el de DLO, no está sugerido al tomar al arte, al lenguaje del arte, como modelo de lenguaje.

Creemos que tal interpretación de DLO, está mostrada por los hechos, hechos de lenguaje:

En dos momentos se habla del arte, con mayúsculas (31): para identificarlo con lenguaje como entendimiento, obra del espíritu, y para identificarlo con lenguaje como máquina de poder, obra de los dioses. Lenguaje como artificio y lenguaje como naturaleza. Y en otro momento, se habla de lo estético (32): para venir a decir, como en la tradición romántica, que lo estético es el camino de lo científico.

Común a espíritus y a dioses, obra de artificio y de naturaleza, vanguardia de la ciencia, quizá el arte, al menos lo que en nuestra cultura se considera como tal (pues en DLO se considera arte a todo el lenguaje -potencialmente al menos, podríamos decir; desiderativamente), quizá por ello el arte, se insinúa en DLO como guía de la nueva concepción de lo humano. Pero conviene no olvidar que para DLO, arte es por derecho cualquier lenguaje, pues a cualquier lenguaje pertenece la capacidad expresiva y creadora del arte. Y el no olvidarlo tiene que ser necesario para la nueva

concepción del hombre.

Como dice Heidegger definiendo un panlingüismo no lejano al de DLO,

Donde no hay lenguaje, no hay apertura del ente [...] El lenguaje, al nombrar al ente, por primera vez lo hace llegar a la palabra y a la aparición [...] El lenguaje mismo es poesía en un sentido esencial (33)

Un momento D) quizá pueda añadirse. O quizá esté ya incluido en lo anterior: Todo es lenguaje, lo pasado y lo futuro.

Si todo ese lenguaje inacabable, exterior e interior al cuerpo, pasado y futuro al presente, constituye un espacio infinito, o bien constituye una sucesión, o una repetición, o una sustitución, de signos, inacabable hacia el pasado, o bien inacabable hacia el futuro, eso es algo sobre lo que cabe optar. O no optar (34).

Los caballeros hablan. Comen, beben y cantan, y ya es el atardecer.

Al borde del arroyo, los caballeros hablan de diosas. Y en su conversación, convocan, casi sin notarlo, allí, a las náyades, divinidades fluviales que otorgan su divina locura apareciéndose a los hombres que las buscan.

Cae el rayo de luz. Los hombres que conversaban desaparecen. Se han embebido en el paisaje, la diosa oscila. Al fondo, un pastor contempla la escena (35).

El lenguaje y los lenguajes

No sé si se habrá ya advertido que entre los dos párrafos anteriores media, aparentemente, una contradicción:

En el primero se decía que es esencial al lenguaje expresarse en formas. Por tanto, que es esencial al lenguaje que sea posible el sinsentido, que sean posibles signos que no satisfagan las formas, que no las "conformen".

Y en el segundo párrafo se ha dicho que, para DLO y para mucho del pensamiento de nuestro tiempo, todo es lenguaje. Lo cual parece que conduce a pensar que no es posible el sinsentido, pues cualquier cosa es signo del lenguaje y sus formas.

No parece haber una contradicción. Sino dos. La otra es esta:

En el primer párrafo se dice que el lenguaje remite a otra cosa (eso que llaman significado).

Y en el segundo, al decir que todo es lenguaje, ¿a qué "otra cosa", que no sea lenguaje, puede éste remitir, si todo es lenguaje?

Creo que para DLO son dos manifestaciones, o aspectos, de una misma contradicción. Al menos es una la respuesta que podría resolver ambas contradicciones, revelándolas así como sólo aparentes. Sería esta:

El lenguaje se da en lenguajes (piénsese, por ejemplo, en los idiomas). El lenguaje es el conjunto de todos los lenguajes. Es, por tanto, esencial que las formas del lenguaje se agrupen formando lenguajes. Y, por tanto, cualquier cosa, cualquier signo, es lenguaje porque pertenece al menos a *un* lenguaje, para el que tiene sentido, y no lo tiene para los *demás* lenguajes. El sentido y el sinsentido es, pues, una forma de lenguaje relativa a un lenguaje determinado.

Lo mismo ocurre con la "otra cosa" a la que debe remitir el lenguaje. El lenguaje remite a "otra cosa" desde *un* lenguaje determinado. Esa otra cosa es, pues, lenguaje que pertenece a "*otro* lenguaje".

Así, nuestra contradicción parece reflejar la contradicción que se da en el propio lenguaje, la cual se da entre los lenguajes del mismo. Y la resolución de la misma, parece resolver también la del lenguaje: no se trata de contradicción estricta, sino simplemente de *diferencia*, entre lenguajes.

Que no se contradicen, pues pueden estar remitiendo a "otras cosas" diferentes. (Creo que este es el problema y la solución planteados por Kuhn al hablar de la comparación entre teorías alternativas, consideradas aquí como lenguajes, y la inconmensurabilidad de las mismas (36)). La relación semántica es, pues, en DLO, una relación entre lenguajes diferentes (37).

Ahora bien, ¿es el lenguaje, así en general, a su vez un lenguaje, o incluso lenguaje?

Una pregunta así se parece a la del sexo de los ángeles. Si el lenguaje es "el todo", pasado, presente y futuro, preguntarse por el todo es algo sobre lo que ha caído ya mucha literatura en contra; y en efecto son éstas, un tipo de preguntas que hay que considerar con prevención, pues

parecen pura retórica condenada, en el mejor de los casos, al fracaso. Pero creemos que tienen algún sentido (como veremos en el párrafo siguiente); que responderlas conduce a una explicitación de los propios supuestos desde los que estamos pensando (como pasa con los condicionales contrafácticos y otras preguntas del "pudo ser"); que no se diferencian tanto, en el fondo, de todas las demás preguntas, como ya veremos; y que es una pregunta inevitable en filosofía aunque se ignore, se niegue, o se decida callar, que creemos iluso e irracional olvidar. Por mucho que el recordarla nos cueste.

Aparentemente, no hay en DLO mucho escrito directamente sobre el todo (aunque todo se refiere indirectamente a él, pues todo pretende versar sobre el lenguaje) (38). El todo aparece en DLO, sobre todo, como el universo del discurso de sus expresiones cuantificadoras (39). Y ¿qué lenguaje mínimamente desarrollado, no usa cuantificadores, que requieren, para su verificación, o refutación, o desarrollo, determinar en alguna medida, como intentamos hacer aquí nosotros con el lenguaje de DLO, su universo del discurso? Todos los lenguajes así ¿no tienen implícita la cuestión acerca del todo, puesto que aunque su universo del discurso, su todo, sea limitado (por ejemplo, los números naturales, o los cuerpos físicos, o los hechos de cierto tipo) para determinarlo tienen que referirse a lo que entra en él y a lo que no, y, por tanto, al todo? (40).

Vamos a ver, pues, alguna respuesta de DLO a nuestra pregunta (¿es el lenguaje, un lenguaje, o incluso lenguaje?), que aunque obviada directamente, todo allí parece estárnosla, como hemos dicho, contestando:

El lenguaje estaría algo así como al límite de los lenguajes, pues aunque posee casi todas las características que aquí hemos considerado esenciales al lenguaje, le faltan dos: la posibilidad del sinsentido y la referencia externa a "otra cosa". A no ser que excluyamos estas dos de entre las características esenciales del lenguaje. Creemos que es una posibilidad. Aunque, en ese caso, al negar el sinsentido, nos quedaríamos sin los lenguajes. Sólo el lenguaje. Y al permitir a un lenguaje referirse a sí mismo, se le condena a muerte y a la incomunicación con los demás lenguajes.

No es ésa, pues, creemos, la posición de DLO, que empieza en su parte I siendo un análisis de los lenguajes, cuya realidad y efectividad en nuestro mundo y en el análisis es imposible de negar. Que en su parte II analiza las relaciones entre los lenguajes. Y porque, en su parte III, donde da su noción del racionalismo, considera que todo lenguaje hace referencia al lenguaje, y condena así a todo lenguaje autocontenido, al irracionalismo, sin comunicación externa, no es lenguaje.

Para DLO, pues, el lenguaje, o no es lenguaje (lo cual parece que es caer en una contradicción), o es lenguaje *sui generis*, el único que puede permitirse no cumplir las dos características en cuestión

(lo cual parece ser admitir una excepción *ad hoc*), cuya función es considerar como lenguaje a cualquier comunicación entre lenguajes, hacerla posible, entendible, efectuable, lo que no es poco (41).

Creemos que DLO oscila entre ambas posibilidades. Y que por incluir la primera, formula en una de sus páginas una aparente contradicción en los términos. Pero como veremos en el párrafo siguiente, y ya hemos anunciado, eso no es tan grave.

Y que, por incluir la segunda posibilidad, considera al lenguaje como algo desconocido, en formación, sólo parcialmente conocido. Pues el lenguaje efectivo, el empleado o analizado en cualquier momento dado del desarrollo del lenguaje, del que podemos dar cuentas, del que en alguna medida somos conscientes en alguna medida de conciencia, cualquier determinación del lenguaje, es un lenguaje, es una interpretación del lenguaje, de la naturaleza, que se refiere al lenguaje y a la naturaleza, esos desconocidos.

Por eso el lenguaje es el límite desconocido, nunca efectivo, nunca completamente comprendido, de los lenguajes, que pueden considerarse como interpretaciones del lenguaje, pues todos hacen referencia al lenguaje, incluso los que se refieren a lo desconocido (que, en mayor o menor medida, son todos los lenguajes vivos, todos los lenguajes).

¿No es éste el mismo conflicto que Heidegger ve en la obra de arte, entre lo que él llama mundo y tierra, y que en DLO es el conflicto creador entre un lenguaje y el lenguaje? (42). Y la llamada *apertura* de la verdad ¿no pone la verdad, para Heidegger, en lo que en DLO se llama *el lenguaje*? Como piensan *Las Mil y una noches*, la verdad no está en un sueño, sino en todos los sueños (43).

En su artículo *Semántica: Una revuelta contra Frege* (44), Jaakko Hintikka, adalid de los estudios de lógica semántica, dice que el imperio de la sintaxis fue debido a considerar al lenguaje "como el medio universal de todo discurso", de toda comunicación, lo cual hacía imposible, sin negarla, la tarea de la semántica: pues el significado, la "otra cosa" al que el lenguaje se refiere, necesariamente se le escapaba. Y que el desarrollo de la semántica sólo fue posible al considerar, en cambio, al lenguaje "como cálculo", es decir, como una parte, o fragmento, del lenguaje en el sentido de medio universal; pues sólo así -añadiría DLO desde su panlingüismo- queda fuera y alrededor de cualquier cálculo, lenguaje suficiente y discurso posible para aprehender el mundo al que cualquier cálculo se refiere.

Porque todo lenguaje, como cálculo, crea un mundo, el mundo de las "otras cosas" a las que se refiere, un mundo posible, su mundo de objetos. Surgen así las semánticas de los mundos posibles, que pueden ser tan pequeños o tan grandes como pueda construirse un lenguaje para ellos, pero que

todos poseen, como atributo esencial -dice Hintikka- "su multiplicidad, es decir, el hecho de que hay muchos de ellos que considerar en sus relaciones mutuas, como quien dice al mismo tiempo". Y que, a pesar de los escrúpulos metafísicos que eso de "mundos posibles" pueda levantar, su lógica no implica un compromiso ontológico mayor que el del cálculo de probabilidades, pongamos por caso (45).

Surge así como tarea semántica la de interrelacionar los lenguajes, identificando cuándo en unos y en otros se está hablando de los mismos objetos desde mundos posibles (perspectivas) diferentes. Es la tarea de la *cross-identification* (identificación cruzada) (46). Lo que, aunque necesario, es problemático en los objetos cambiantes de nuestro mundo. Pero ¿qué objeto no lo es?. A pesar, pues, de su ascenso, la semántica encuentra para su desarrollo los mismos problemas que encontró para su nacimiento, y la necesaria "salida de sí" de un lenguaje en su búsqueda de "otra cosa" se plantea como tarea inacabable. La explosión de una estrella lejana es algo más allá que todo lo que podamos pensar o decir de ella en todos los lenguajes desarrollados en cualquier momento dado.

(Este tema de la relación entre lenguajes es el que, como hemos dicho, ocupa la parte II de DLO, y constituye el núcleo central del problema de la objetividad) (47).

Obviando los compromisos ontológicos, otras semánticas estudian los lenguajes como intercambio de signos, como juegos, acercándose así al plano sintáctico. Son las llamadas semánticas de los juegos teoréticos, aplicándole al lenguaje la teoría matemática de los juegos. También Gadamer, desde una perspectiva muy diferente, considera a todo lenguaje en general, y al arte, la fiesta y la celebración religiosa especialmente, como un juego, su lógica y sus necesarias relaciones con lo que le rodea es la misma; y también la naturaleza es un juego, o un jugador, según se interprete (49). Como dice Hintikka, la verificación de una oración es un juego con un "malicioso y activo" oponente que es la naturaleza. Si la oración es verdadera, ganamos. Si es falsa, gana la naturaleza. Eso dice Hintikka (50). Si el atributo esencial del "mundo posible" era la multiplicidad, el del juego es su carácter dinámico, pues puede el objeto del juego ir cambiando a lo largo de sucesivas jugadas.

Pero incluso en este caso, surge otra dificultad: la semántica parece conducirnos a la "omnisciencia lógica", es decir, a la asunción de que todo el mundo sabe siempre todas las consecuencias lógicas de lo que sabe (51).

La otra gran dificultad que reseña Hintikka, y que creemos pertenece, como las otras, a una sola, es que la semántica conduce al relativismo. El relativismo semántico viene a negar una única representación semántica para el lenguaje, sus formas o signos. Y tal representación semántica

depende siempre de una supuesta e implícita (por tanto no explícitamente problematizada) teoría total del lenguaje.

Y hacia ese relativismo han arrastrado los semánticos a los viejos luchadores sintácticos, que han adquirido un tono, en sus declaraciones, como si se diera hoy por supuesto que toda teoría (lingüística, por lo menos) que no sea relativista está por ello mismo refutada, en nuestros días, autocondenada. Que es absurdo no ser hoy relativista.

No nos parece a nosotros, ni probablemente a DLO en el fondo de su alma, que las dificultades de la semántica ni su relativismo sean de por sí tan halagüeñas. Pues al menos a DLO cabría calificarlo de objetivista; en todo caso, pretende dar cuentas del objetivismo.

La postura de DLO al respecto sería que la filosofía, el análisis del lenguaje, por más que el lenguaje sólo se dé en los lenguajes, no puede prescindir del lenguaje en general considerado como lenguaje, conjunto de todos los lenguajes determinados y por determinar. Que por más que estudiemos uno o varios, o muchos, lenguajes, no puede evitarse hacer siempre referencia a "todo lo demás". Quizá eso sea debido al carácter natural de todo lenguaje, que, como la naturaleza sobrepasa nuestro conocimiento, sobrepasa cualesquiera lenguajes en poder del hombre, o del análisis.

Para DLO, por tanto, la teoría lingüística debe considerar al lenguaje tanto "como el medio universal del discurso", como considerarlo compuesto de infinidad de "cálculos", más o menos controlados.

Lo que la semántica no puede aprehender con todos sus lenguajes, es el carácter inacabable de éstos, el carácter inacabable del lenguaje y sus formas, y debe recurrir a ese vago e indefinible término de "el lenguaje", donde se cuecen nuestras decisiones.

Algunos de los inconvenientes que tal situación genera han pretendido salvarse, por ejemplo, reformulando la doctrina leibniziana de los mundos posibles en el sentido de que una verdad necesaria es verdad en todos los mundos posibles. En su lugar, ante la imposibilidad reconocida de calcular sobre "todos los mundos posibles", optan por calcular partiendo de un mundo posible dado, de un lenguaje dado, e ir partiendo de él hacia otros mundos posibles, o lenguajes, como alternativas de aquél, en un proceso de análisis que va construyendo un esquema de relaciones de alternatividad, de forma arbórea, o, digamos, rizomática (52).

Esa modestia en el cálculo semántico también se ha practicado en el mismo sentido (que consiste en un acercamiento al plano trascendental, una atención a los signos concretos que directamente controlamos junto a nuestro cuerpo), también se ha practicado, digo, para resolver otros

inconvenientes, como el aludido antes del compromiso ontológico de los mundos posibles, ateniéndose a una semántica de lenguajes como juegos. O el de la "omnisciencia lógica" presupuesta en todo lenguaje o juego, ateniéndose al cálculo sobre un número determinado, finito, de jugadas, las efectuadas; no sobre todas las jugadas, en principio, posibles.

Tales aproximaciones, que todas esas lo son, a lo que estamos llamando plano trascendental, vienen a ser una atencencia progresiva del cálculo al contexto, al contexto concreto de signos concretos en el que se habla. En esta línea han surgido las semánticas textuales, o contextuales, que han introducido nuevos conceptos teóricos en lingüística como "foco", "tema", "lugar común", "comentario", etc. (53).

Porque, también para DLO, la fragmentación del lenguaje no acaba en los lenguajes. Llega hasta el contexto:

Si el lenguaje se da en lenguajes, los lenguajes se dan en contextos. Y un contexto puede ser tan pequeño como se quiera. Un lenguaje, por tanto, puede ser tan mínimo como se quiera (aunque el número de sus contextos sea siempre inacabable). El análisis del lenguaje arranca, pues, del análisis de los contextos.

Es el foco de la atención puesta en los contextos lo que va definiendo (analizando y sintetizando) los lenguajes dentro del lenguaje, que es el contexto universal de todos los contextos, esa realidad total inacabable (el mundo) (54). El lenguaje se da en fragmentos. Sólo hay fragmentos de lenguaje. Y esa atención que distingue fragmentos, signos, y trata de entenderlos, pone los estudios semánticos al nivel de la sintaxis, como las semánticas de orientación contextual han podido observar (55). Si todo es lenguaje, toda filosofía lleva a la sintaxis, y la semántica y la pragmática no sino en último término diversas formas, o niveles, de sintaxis (56). Y no hay semiótica sin sintaxis, pues no hay signo sin lenguaje.

Lo trascendental y lo real no son, pues, planos diferentes, sino dos orientaciones diferentes, o focalizaciones de la atención diferentes, en un mismo plano sintáctico. Se dice trascendental, la atención puesta hacia nuestro cuerpo y los lenguajes que le son más cercanos: la imaginación, los sentidos, y demás lenguajes mentales; también el gesto y el habla, entre los quizá más trascendentales lenguajes públicos; el arte, como lenguaje que nos remite constantemente a la acción particular y azarosa del cuerpo concreto del artista (57); ... Más trascendental aún es la atención puesta hacia los signos concretos en un momento de su contexto.

Se dice real, por el contrario, la atención puesta, en su búsqueda de comprensión, hacia más allá de los signos y contextos de un lenguaje, hacia más allá de sus límites, hacia "otra cosa", hacia el

horizonte indefinido del inacabable lenguaje. Lo real es el reflejo (la imagen) del lenguaje.

Vamos a recordar, recapitulando, por último, varios ejemplos de lenguajes.

Los ejemplos de lenguajes traídos en los párrafos anteriores son ejemplos de lenguajes. Así, la sensación es un lenguaje. Y cada uno de los sentidos son lenguajes. Lo mismo con la imaginación y demás lenguajes interiores del cuerpo. El cuerpo, cada cuerpo, son lenguajes. El arte, sobre todo cada una de las artes, son lenguajes. La ciencia, sobre todo cada una de las ciencias, como dijo Condillac, son lenguajes.

Pero ahora los estudios semánticos del lenguaje como cálculo han ampliado la gama de ejemplos de lenguajes.

Así, cada idioma es un lenguaje. Pero también cada forma de hablar o de expresarse, entre ellas eso que los lingüistas llaman ideolectos. Son lenguajes. Cada comportamiento es un lenguaje y cada forma de actuar es un lenguaje. Cada estilo es un lenguaje. Cada contexto, cada signo, si es que nuestra atención y el análisis pudieran tolerar tanta fragmentación inteligiblemente, pueden pertenecer cada uno a un lenguaje diferente.

Esos ejemplos de lenguajes toleran, en general, la aparición de contradicciones, y ponen sin embargo los medios de evitarlas. En eso se parecen al lenguaje. Por eso pueden considerarse por todas interpretaciones diferentes del lenguaje.

Pero los estudios semánticos nos llevan a ejemplos de lenguajes aparentemente exentos de contradicción, más subjetivos, por tanto, más restringidos, comunican menos: son los juegos, las ideologías, las teorías. Son lenguajes.

El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje

¿A qué se debe tal visión panlingüista del lenguaje?

A lo largo de su exposición, en los párrafos precedentes, lo hemos ido justificando con variedad de razonamientos, ejemplos, imágenes y citas. Pero busquemos ahora, si la hay, una respuesta unitaria, que quizá las englobe a todas.

En el plano real, la respuesta sería: a la naturaleza.

Pero como esa podría ser la respuesta a cualquier pregunta, respondamos ahora en el plano, o mejor, en la orientación trascendental, que nos será más significativa. La respuesta sería: nosotros, el hombre, de momento. Pues todo cuanto *nos* llega, el todo que nos llega, y *todo*, lo hace a través de nosotros, de cada uno de nosotros, del movimiento interior y exterior de nuestro cuerpo. Y no imaginamos manera de que sea de otra. Dejémosle, de momento, a los místicos la oscura posibilidad de que "*el todo*" nos llegue de otra manera, a través de la inmovilidad total. Y en lo que respecta a la posibilidad de que sea sólo un "*algo*", no el todo, lo que nos llegue a través de la inmovilidad total, parece, en DLO, completamente descartada.

Nosotros lo relacionamos todo (eso que algunos llaman la gran memoria, y Kant, la síntesis trascendental). Y al relacionarlo, y entrar algo en el todo, lo convertimos en lenguaje.

Porque ¿qué conducta seguimos al relacionarlo todo, qué movimientos desarrollamos? ¿Qué principios, qué normas seguimos, qué decisiones aplicamos al relacionarlo todo? Indudablemente, muchas y variadas. Muchos intentan determinarlas y siempre han fracasado; en su mismo tiempo o con el tiempo. Probablemente sea imposible determinarlas todas. Pero hay una que siempre se aplica: la decisión de evitar la contradicción como ausencia de sentido; el evitar llegar a una relación de la que pueda seguirse cualquier otra. Y el principio de no contradicción es un principio claramente lingüístico. Es él el que convierte a todo en inteligible y en lenguaje.

Y no imaginamos manera de que no sea así. Dejémosle también a los místicos, de momento, la confusa posibilidad de que pueda llegarnos la contradicción total, alguna noticia, algo, que contradiga, o deje indiferente, a todo el lenguaje (58). Siempre podrá, de alguna manera, hablarse de ello. Puede hablarse de todo. El silenciar algo, no es más que el decidir dejar un lenguaje sin relación con el resto del lenguaje, unos signos, sentidos, sin significado, o con un significado limitado. Condenar algo a dejar de serlo. Pero ¿es eso posible mientras ese algo sea sentido? Sólo parcialmente. Es posible guardar silencio parcial, la incomunicación, la ausencia de relación. Pero también es posible no guardarlo. De hecho, los que predicán el silencio son los que hablan.

No es posible, para DLO, la contradicción total. El principio de no contradicción es necesario siempre, en alguna medida, aplicarlo para que algo tenga algún ser, un ser que el principio, por su propia naturaleza, convierte en lingüístico, relacionable. En qué medida es necesario, es algo de lo que hablaremos más adelante.

La ausencia de contradicción en alguna medida, es, pues, una forma necesaria por doquier en todo, en todo el lenguaje. Cuando relacionamos algo, determinamos su lenguaje, a qué lenguaje pertenece, el de los otros algos, signos, con los que lo relacionamos; así, analizamos y sintetizamos

su lenguaje, sus formas, sus signos, ese es el movimiento en el que todo nos llega, y ese análisis lo hacemos en busca del sentido, evitando la contradicción, en busca de la inteligibilidad. Lleguemos más o menos lejos en el empeño. El principio de no contradicción es necesario en el análisis del lenguaje.

¿Hay algún otro principio, o forma de conducta, necesaria en lo que nos llega, en el lenguaje?

Más arriba nos hemos referido a muchos pensadores que han intentado e intentan determinar los principios, necesarios, del lenguaje, del comportamiento; y hemos comentado que siempre han fracasado. Como dice el filósofo, toda determinación es una negación, negación (en este caso) de lo que no es lenguaje. Y toda negación, ¿no hace posible la afirmación, con una elemental operación: suprimir la negación, o negar la negación? ¿Qué impide al hombre a oponerse, a negar cualquier determinación que limite las posibilidades del lenguaje (aunque sea, como dicen algunos, por un puro afán de oposición y negación), y a actuar en consecuencia, refutando así la determinación? ¿Qué impide al hombre a oponerse a cualquier limitación de su comportamiento, a la corta o a la larga? (Decimos "a la corta o a la larga" porque, naturalmente, se dice que es más fácil decir que hacer; y una negación a respetar la ley de la gravedad en nuestro comportamiento, por ejemplo, es más difícil de conseguir que negarse a aceptar cualquier determinado uso de signos tan manejables y dúctiles como los del habla, o del pensamiento. Es más difícil volar que volar con el pensamiento. Por estas posibilidades del pensamiento y la imaginación algunos filósofos existencialistas consideraron al hombre absolutamente libre).

Fíjense, por ejemplo, en los intentos de Chomsky y su escuela de dar con una gramática universal; llamémosles a sus presuntos principios ideas innatas o no. Sus teorías siempre se han encontrado con algún hablante, simplemente un colega, que ha encontrado en su "ideolecto particular" un contra-ejemplo; sin que el recurso a ese ideolecto particular suyo le impida considerarse por ello un hablante competente del lenguaje. O, en busca de contra-ejemplos, se han echado en manos de idiomas remotos, de pueblos primitivos. Una severa crítica del concepto de "competencia lingüística", central en el chomskismo, por parte, por ejemplo, de los etnólogos, mostró su tremenda fragilidad.

O piénsese también, hace ya más tiempo, en el desarrollo de las geometrías no euclidianas a base de negar el postulado de Euclides y ver a qué nueva coherencia ello da lugar; negación que refutó la filosofía kantiana de la geometría, al menos en parte importante.

Y es que el lenguaje posee recursos para negarlo todo.

Quizá sea esta situación de torre de Babel lingüística y cultural, de querer prestar a todo oídos, de

ausencia de principios incontestables y puntos de referencia o de vista privilegiados, propia de nuestro tiempo, de una extensión de la crítica y de consagración de la democracia, quizá sea eso, lo que propicia posturas aludidas ya a lo largo de este escrito, como la de la muerte del hombre, o de la historia, o el relativismo, posturas más o menos ligadas a un cierto panlingüismo. Pero creemos que es esa misma situación la que motiva a DLO a tomar su postura diferente al respecto. Y que en lo que ahora nos concierne, la diferencia consiste en optar por considerar que no hay más principios necesarios en el lenguaje que el de no contradicción.

Es ésta una postura, en cierta medida, gratuita: en la medida en que se refiere a algo inacabado e inacabable, incognoscible, como el lenguaje. Pero ¿qué otra postura que se refiera al lenguaje (y DLO considera que todas, directa o indirectamente, se refieren al lenguaje), no lo es, en la misma medida? De todas maneras, en la cúspide del análisis, la cuestión de los principios universales del lenguaje, es, sobre todas, una cuestión esencialmente abierta. A ella quizá se refieren todas las demás.

El de no contradicción es, pues, para DLO, el único principio necesario del lenguaje, pero no el único. Para hacer, o ser, lenguaje son precisos otros principios, no necesarios. Pues no hay lenguaje sin lenguajes. Estos otros principios, no necesarios para el lenguaje en general, son los que determinan un, o unos, lenguajes, los lenguajes.

Teniendo en cuenta que, para DLO, cualquier momento del lenguaje efectiva, o conscientemente, usado o analizado, comprendido o razonado, es un lenguaje, todo momento del lenguaje tendría principios necesarios además del de no contradicción, necesarios para él como un lenguaje, que es tan sólo un momento, un fragmento, del lenguaje. Por eso todas las filosofías, todo análisis y síntesis, están en alguna medida condenadas a ser filosofías de un momento, de una sociedad, de un lenguaje. Lenguaje no muerto, entendible e interpretable, hablable, mientras dure el lenguaje. Pero, al fin y al cabo, un lenguaje. Negable. Superable.

Según esto, es siempre teóricamente posible determinar los principios de todo el lenguaje del momento, todo el lenguaje efectiva o conscientemente usado o analizado hasta la fecha, pues todo ese lenguaje es un lenguaje. Pero ¿es esto prácticamente posible, o interesante? ¿Daría esta investigación un resultado suficientemente inteligible o manejable, integrable en un sistema operativo, dado el enorme número y heterogeneidad de los lenguajes sobre los que hoy ya ha caído el análisis? Indudablemente, se intenta; y mientras haya pensamiento, lenguaje y filosofía, se podrá seguir intentando. Aunque se intenta con la conciencia más o menos vaga de que tales presuntos principios del pensamiento del momento son inmediatamente refutables desde el mismo momento

en que se enuncien, de tal manera que el presente se torna ya prácticamente inabarcable. Por eso muchos, como en la filosofía analítica, se refugian en los análisis parciales, en los fragmentos. La cuestión de hasta qué punto la totalidad del lenguaje del momento sea ya inabarcable o no, quizá esté a la raíz de lo que algunos llaman el fin de la historia, la muerte del hombre, o del plantearse las posibilidades de que el hombre trascienda su concepción de sí mismo y de su conciencia; que ya hemos mencionado y seguiremos tratando (59).

El de no contradicción queda, pues, para DLO como único principio necesario, aunque sean necesarios otros principios más, no necesarios cada uno, para el lenguaje. Queda pues éste, como un principio de principios, que rige la aplicación de los demás (60).

Hilary Putnam calificaba a la conciencia de esa situación, de existencialista: es la conciencia de que cualesquiera principios o valores son posibles, de que el hombre es libre, pero que hay que optar por alguno de ellos para hacer pensamiento, que sólo puede ejercerse la libertad en el compromiso (61).

Quizá sea esta reducción al de no contradicción como único principio necesario del lenguaje en general, el lugar de DLO donde se hace presente el nihilismo que recordando a Nietzsche y a Heidegger se piensa hoy propio de nuestra época, y destino de nuestra racionalidad (62), un nihilismo donde "el ser se ha disuelto en el lenguaje", donde "del ser como tal ya no queda nada", donde, con el ser, desaparece la autoconciencia, fundamento del hombre, donde muere Dios, y con él, todo lo demás. Un nihilismo donde la racionalidad, impulsada por el criticismo, se ha sentido paradójicamente inerme ante la injusticia y ha creído refugiarse en el cinismo, en la ironía o en el esteticismo como forma de evasión.

A lo largo de este texto se trazan con frecuencia analogías y diferencias entre la posición de estos nihilismos, prácticos o teóricos, y la de DLO, pues la misma situación es la que alimenta a ambas, aunque distintas razones alimenten sus diferencias.

A propósito del relativismo, fue la consideración del lenguaje como lenguaje, además de los lenguajes, la que apartó a DLO de esos nihilismos.

Ahora, es lo contrario: la necesidad de que el lenguaje se dé en lenguajes, y que son necesarios otros principios además del de no contradicción; eso es lo que, en principio, y de momento, distancia algo a DLO de esa fijación que lleva a los nihilismos a entonar trenos dramatizados en sonoridades de ópera fin de siglo.

Moviéndonos en la orientación trascendental en busca de una respuesta a la pregunta por las razones del panlingüismo de DLO, acabamos de dar un paso más trascendental, al responder, más

allá de las decisiones de los hablantes, con las decisiones del propio DLO como analista del lenguaje: en concreto, su decisión de utilizar sólo el principio de no contradicción como principio necesario del lenguaje, decisión que en su parte III, DLO llama racionalismo (63).

En efecto, en su parte III, DLO habla de lo que ha estado aplicando en las dos partes anteriores. Y quizá este esfuerzo por explicitar sus propios principios, que le obliga a salir en parte de sí mismo, sea la razón de que paradójicamente aparezca en esta parte III alguna aparente contradicción expresa, a pesar de la profesión de fe racionalista que en el mismo momento está haciendo (64). Quizá por la misma razón, salvando las distancias, Wittgenstein termina con una contradicción su *Tractatus* (65). O el propio Hegel parece autorrefutar la universalidad de sus principios y su historicismo al academizar sus conceptos y comprometerlos con el estado prusiano de su momento y su propia filosofía como fin de la historia. Quizá la aparición de una contradicción en este punto sea necesaria en todo racionalismo consecuente (66).

Pero, como puede verse en esta parte III, para DLO, y desde sus principios, la aparición de una contradicción no es algo tan dramático como con frecuencia se ha visto. La Contradicción -dice allí- es una invitación a la Acción. -Y sigue:- Si asumir, para un espíritu, la coherencia de un lenguaje es condición para comprenderlo, asumir, para el espíritu racionalista, la contradicción de un lenguaje es condición para trascenderlo (67). El racionalismo de DLO es, pues, una actitud de cara abierta al futuro, ese futuro del que depende la solución de las contradicciones presentes que reclama, es una actitud que pone la razón en el tiempo (68).

DLO empieza diciendo que la contradicción no tiene sentido, para terminar diciendo el sentido de la contradicción y del sinsentido.

Creemos que un punto donde puede focalizarse la razón de la aparición de la contradicción en DLO (o en los textos ilustres citados) y su consiguiente (más o menos implícita) solución, sea: la consideración tanto del lenguaje como de los lenguajes como lenguaje; el que el primero sea el conjunto de los segundos; y que sea el de no contradicción el único principio común a todos los lenguajes.

En efecto: cualquier forma (expresión, signo) de un lenguaje (idioma, teoría, mundo posible, ...) es un sinsentido para todos los demás, y puede encontrar en alguno de ellos una forma que la contradiga. Pero máxime cuando el racionalismo, para DLO, es no sólo la decisión de utilizar el de no contradicción como único principio necesario del lenguaje, sino una decisión más: la decisión de desarrollar todos los lenguajes, todos los lenguajes posibles. Cuáles son todos los lenguajes posibles sólo puede saberse haciéndolos, desarrollándolos; sobre todo guiados por la decisión de buscarle

sentido al sinsentido y de desarrollar la contradicción, que quedan subsumidas y resueltas en el lenguaje; al menos en un lenguaje que incluye a los anteriores entre los que mediaba la contradicción.

¿No puede considerarse en esa línea el racionalismo crítico de Popper y su decisión de buscar la refutación de las teorías, aunque sea (y en este punto DLO no estaría de acuerdo) bajo el juicio supremo de un lenguaje de hechos, considerado objetivo y más allá de todos los lenguajes (teorías, en este caso)? (69).

El racionalismo, pues, es para DLO la decisión de desarrollar todas las contradicciones y sinsentidos, como momentos de su decisión de desarrollar el lenguaje. Por eso, para el racionalismo de DLO, toda contradicción o sinsentido es siempre aparente, relativa y momentánea. Ya vimos más arriba que la aparente *contradicción* entre lenguajes, para el lenguaje, no es tal, sino simplemente *diferencia* entre lenguajes (70). También dijimos que podía tener algún sentido hablar de "el todo" (71). Quizá sea el sentido del sinsentido.

Y el sentido de la contradicción o del sinsentido es precisamente el que les da el desarrollo de los lenguajes a que han dado lugar para superarlas, desarrollándolas y dando cuenta de ellas. Es decir, el sentido de la contradicción se lo da la acción o acciones que provoca, que no puede saberse hasta que no se decida. Para el espíritu racionalista, todas las contradicciones son diferentes en cuanto invitan a acciones diferentes. Por eso hay lenguajes y contextos que utilizan la contradicción o el sinsentido como forma expresiva. Estos lenguajes le hablan al espíritu racionalista, y le invitan al desarrollo de la contradicción y del sinsentido y a su superación.

De una contradicción, dicen los lógicos, puede deducirse cualquier cosa. Pero no se deduce, o se desarrolla, efectivamente cualquier cosa. En el desarrollo del lenguaje por el racionalismo de DLO, no todos los lenguajes se desarrollan de hecho, no todas las contradicciones y sinsentidos corren la misma suerte, y entre los que se desarrollan, unos se desarrollan más que otros. (En la búsqueda de refutaciones no todas lo consiguen). Aunque sobre el orden, o razones, por las que el lenguaje se desarrolla siguiendo este proceso, tan predecible como impredecible, que más arriba ya hemos calificado de rizomático, trataremos más adelante al tratar de la historia (72).

Así, la aparición de la contradicción en los ilustres autores antes mencionados, además de denunciar su raigambre racionalista, puede considerarse una invitación al lector racionalista para superarlos (y en este sentido han sido a veces interpretados). Pues de una contradicción puede seguirse cualquier cosa.

Sin principio ni fin

Filosofía es análisis del lenguaje. Y ese análisis es más lenguaje.

Por eso, cualquier pregunta por el origen o fundamento de la filosofía, de la que DLO se muestra como ejemplo, desde el plano real tendría como respuesta: el lenguaje. Como dice Theodor W. Adorno en *Dialéctica negativa*, "un pensamiento que no se tenga por el origen debería confesar que no produce, sino reproduce lo que ya posee como experiencia" (73).

Pero ¿y desde la orientación trascendental?

Puesto que el lenguaje se da en los lenguajes, el origen y fundamento del análisis es un lenguaje, el analizado; y como un lenguaje se da en contextos, el origen es un contexto, un conjunto de signos concretos. Y por mucho que progrese el análisis siempre serán operaciones sobre contextos de signos concretos. Pero estas operaciones son también lenguaje, otro lenguaje. El análisis es un lenguaje (metalenguaje) acerca de signos de otro lenguaje (lenguaje-objeto). Y el metalenguaje suele ser en último término lenguaje más o menos común, perteneciente a un idioma, una escuela, un estilo, etc.; que versa sobre un lenguaje-objeto compuesto de signos, que son hechos, fenómenos o cosas de la experiencia más o menos común, como una letra, una vasija, un gesto.

Este es el origen y fundamento que DLO ofrece para el análisis, la filosofía y el pensamiento en general: un lenguaje más o menos común acerca de objetos de experiencia más o menos comunes (74). Y en la medida en que no haya problemas de desacuerdo en ese meta-lenguaje común, los únicos motivos de discusión, o diferencias, son el considerar qué lenguajes merecen la pena de analizarse, es decir, qué contextos comprende un mismo lenguaje, cuándo determinado contexto pertenece a otro lenguaje diferente; es decir, en el fondo, aunque ahí pueden encontrarse discusiones acaloradas sobre cuestiones importantísimas (al menos aparentemente, y como más adelante se verá), en el fondo es cuestión de elegir entre diversos enfoques, diversos enfoques de la atención hacia qué límites de fragmentos destacar y considerar aquí y allá en el lenguaje. Cuestión de elección que no está abandonada a la arbitrariedad o al azar. En ella hay un orden, o muchos órdenes, y cabe decidir e incidir en ese orden de acuerdo con razones, acuerdos, compromisos, o cualquier otro

orden, como en cualquier zona de nuestra vida intelectual; como en su momento iremos viendo (75).

Quizá a esta filosofía que parte del lenguaje común puede considerarse una filosofía del sentido común en clave panlingüista. (Recuérdese cómo antes también justificábamos el panlingüismo de DLO diciendo que estaba más o menos conscientemente aplicado en nuestra vida común y diaria) (76). Todos los problemas anejos al lenguaje común, por más que el análisis se preocupara en emplear sólo aquellos lenguajes del lenguaje común menos problemáticos, serían comunicados y perpetuados por el análisis en su discurrir.

En este sentido DLO es una filosofía del hombre común.

Desde otro punto de vista, el propio título de DLO, y el trasiego que hace a su largo, y al que frecuentemente debemos referirnos, entre lo trascendental y lo real, parece que sugieren que consiste en una fundamentación de lo real en lo trascendental, de lo objetivo en lo subjetivo; lo que de momento en este comentario se ha limitado a las indeterminadas relaciones entre el lenguaje y los lenguajes y el contexto. Con lo cual DLO coincidiría con la virtual generalidad de las filosofías modernas, de las que quizá la penúltima expresión sea, por ejemplo, la fenomenología o el heideggerismo (77). Y, en efecto, muchas de sus respuestas y actitudes les son comunes, o muy semejantes.

Pero ese esquema objetivo-subjetivo es sólo uno de los muchos posibles que cabe trazar en las partes, en la topología, como diría Foucault (78), que DLO ofrece al análisis. También cabría justamente el opuesto. Pues DLO no es propiamente una búsqueda del fundamento del pensamiento, sino que para él, el análisis parte ya del lenguaje común, lenguaje de signos (de lo "ante los ojos", que diría Heidegger), cuya objetividad en principio se supone.

Pero ni siquiera es el lenguaje común del análisis de signos un fundamento u origen propiamente dicho del análisis, aunque el análisis, y el pensamiento, partan de él, pues uno de los resultados del mismo análisis es la problematización de la forma, del fenómeno, del hecho, de la experiencia, entre los que cabe encontrar los propios signos y el propio lenguaje común de signos, supuestamente objetivo, sobre el que se basa (79); problematización que lo despoja de aquella presunta objetividad, o al menos la problematiza.

Creemos, pues, que a la filosofía del lenguaje a que el esquema de conceptos teóricos de DLO puede dar lugar, podría calificarse de dialéctica en el sentido de un Adorno.

En efecto, en *Dialéctica negativa*, Adorno critica a los idealismos modernos y a sus herederos la pretensión de determinar un origen o fundamento para el pensamiento, como ellos lo creyeron

encontrar en lo subjetivo, en las sensaciones, en lo inmediato.

Sin embargo, la sensación carece de cualquier preeminencia cognoscitiva sobre cualquier otro ente real. Si la experiencia sensible se considerara a sí misma como lo más cercano (...) es como si lo que una conciencia individual cree lo último lo fuera realmente, sin que ninguna otra conciencia individual y encerrada en sí misma tuviera el derecho a reclamar el mismo privilegio para sus sensaciones (80).

Las sensaciones son objetos del mundo como las cosas, los signos, por mucho que a cada uno parezcan llamarnos con frecuencia la atención con su aparente inmediatez y sorpresividad. Muchas veces parecemos partir de ellas, parecen el primer lenguaje con que empezamos nuestro análisis. Pero muchas otras, son el último. La pretensión de encontrar el *protón seudos* (falso origen) es inútil y el creerse haberlo encontrado, ideología (81). No hay tal, sino que lo pensado es un *hysteron próteron* (origen y final) que se mueve desde siempre en la objetividad, desarrollándola y problematizándola, superando las aparentes contradicciones. Un pensamiento que no se tenga por el origen debería confesar que no produce, sino reproduce lo que ya posee como experiencia.

Este descrédito en la búsqueda de fundamentos, como el de los puntos de vista privilegiados, consecuencia del criticismo moderno, parece alimentar las posturas de los nihilismos contemporáneos, que se despiden acriticamente de la idea de hombre y de pensamiento. Pero no es razón suficiente. Como dice Adorno,

Lo pensado es un *hysteron próteron*, escándalo para la lógica, que no acepta la contradicción. Sólo la dialéctica puede comprenderlo en la autocrítica del concepto (82).

Como dijimos más arriba, si mientras haya algo para nosotros ese algo es lenguaje, inacabable, extensible más allá de todo lenguaje y de todo momento, el lenguaje no tiene fin. Más allá de todo momento, tampoco principio (83).

Y esta autocrítica, esta problematización constante de las propias bases sobre las que se presenta, los signos, qué signos y sus límites, de entre todos los lenguajes, es en los lenguajes artísticos donde se hace implícita y constantemente. (Cada obra de arte, aunque se nos presente ante nuestra comprensión como un signo definido de acuerdo con la caracterización que hacen de él los lenguajes del momento, conduce a la problematización y cambio de esa definición, a la disolución de sus límites, al reconocimiento de que no es lo que en principio nos parecía, que el arte y el lenguaje, por tanto, tampoco lo son ya; en las obras de arte verdaderamente vivas, ese proceso no tiene fin). Y es en la filosofía donde el proceso debe hacerse explícito y con igual constancia.

Empezamos a pensar ya desde el lenguaje, y no sabemos cuándo empezamos. En imagen de Neurath, estamos ya en el barco del lenguaje, al menos del lenguaje común acerca de cosas físicas y no físicas. Y si queremos reconstruirlo, o extenderlo, o modificarlo, ha de ser tabla a tabla, flotando en el barco, desde él, sin abandonarlo (84).

Pero como el barco no es un montón de tablas, el lenguaje no es un montón de signos. Es un conjunto. O mejor, un conjunto de conjuntos (de conjuntos...) de signos, que hacemos, rehacemos, agrupamos y reagrupamos. Y al hacerlo, lo problematizamos. Para DLO el análisis es una teoría de conjuntos de signos.

Hasta qué punto esta problematización, al hilo de las contradicciones, se nos aparece en la misma idea de conjunto, esencial al lenguaje, es toda una historia que consideraremos en el capítulo siguiente.

(FIN
del
Cap. 1. LENGUAJE)

NOTAS
al Capítulo 1.

1. Véase, en concreto, p.e., DLO pp. 39s.
2. Véase sobre esto DLO pp. 50s. En concreto, la p. 60.
3. Véase DLO pp. 94ss.
4. ¿Quién?, especialmente en Cap. 3, párrafo "Indeterminación", pp. 278ss. y en cap. 4. ¿Cómo?, a lo largo del resto de este capítulo y de este libro.
5. Considérese, en un caso, la noción romántica de sujeto o espíritu y el descubrimiento de lenguajes subliminales, en el otro.
6. Véase, p.e., más adelante, el párrafo "El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje", pp. 132ss.
7. Este asunto será tratado más adelante, p.e. en Cap. 2, pp. 214 ss. y en Cap. 5, pp. 431ss.
8. Que ese entrar en comunicación de los signos sea una relación física, comprobable en el mundo físico, o en la experiencia inmediata, o en qué experiencia, o si nos llama espontáneamente la atención, o si hay que descubrirla; eso, depende del tipo de formas de lenguaje que sean, de qué exijan de sus signos.
9. Esta cuestión es tratada, p.e., en Cap. 5, párrafo "Ser objetivo", pp. 491ss.
10. Sobre la repetición, véase Cap. 2, pp. 190ss. o Cap. 6 pp. 734ss. Y sobre la sustitución, véase Cap. 2, pp. 191 y Cap. 5, pp. 376ss.
11. Citado por Chomsky en *Aspects of the theory of syntax*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, p. v.
12. Permitásenos fantasear un poco, adelantando algunas cuestiones: ¿Podría suceder que el número de signos, la vida del lenguaje, fuera finita, aunque de número inmensamente grande, siempre mayor que el número mayor que pueda alcanzarse, o imaginarse? Yo creo que a esas especulaciones algunos contestan diciendo que un número tal es, simplemente, infinito, de hecho. (Ver, más adelante, Cap. 2, pp. 174ss o Cap. 5, pp. 451s).
13. *Contraste y sustitución* son las dos operaciones de la lingüística estructural clásica en su análisis del lenguaje. (Ver el artículo "Overview", de Howard Maclay, en *Semantics*, ed. por Steinberg y Jakobovits, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1971, pp. 159ss.

14. *Diferencia y repetición* es el título del libro de G. Deleuze; trad. esp. de Alberto Cardín, Júcar Universidad, Madrid-Gijón, 1988.
15. ¿No se refiere a lo mismo ese panlingüismo, que el nihilismo de Nietzsche, tal como lo recoge y constata Vattimo, por ejemplo? (Ver sus *Introducción a Heidegger*, trad. esp. de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1986, y *El fin de la modernidad*, trad. esp. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986).
16. En contra de esa expresión del lenguaje común, Max Weber por ejemplo consideraba que la diferencia entre hechos naturales y sociales es que aquéllos no pueden ser "comprendidos", mientras que éstos sí. (Véase el comentario de Jürgen Habermas en *La lógica de las ciencias sociales*, trad. esp. de Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 91ss.).
17. "Propuso establecer allí una granja nacional de fertilización que se llamaría Omphalos con un obelisco de talla y erección según la moda de Egipto y ofrecer sus cumplidos servicios de caballero para la fecundación de cualquier hembra de cualquier calidad de vida que se dirigiera a él con el deseo de satisfacer las funciones de su naturaleza" (James Joyce, *Ulysses*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1969, pp. 399s.).
18. Véase, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. esp. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 143ss.
19. Así los consideran ciencias como la Antropología social y estructural, la Arqueología, la Historia o la Etología.
20. Rudolf Carnap, *The Logical syntax of language*, trad. ingl. de la condesa von Zeppelin, Routledge and Kegan Paul, Londres, impresión de 1971, p. 238.
21. Citado por Howard Maclay, op. cit., p. 162.
22. Véase W.V.O. Quine, "Acerca de lo que hay", en *Desde un punto de vista lógico*, trad. esp. de Manuel Sacristán, Ed. Ariel, Barcelona, 1962.
23. Véase, por ejemplo, DLO, p. 97.
24. Véase, por ejemplo, DLO, pp. 48s y 91.
25. Sobre la distinción entre Ciencias Naturales y Sociales, véase, más adelante, Cap. 3, pp. 289 y Cap. 6, pp. 701.
26. "Aparentemente", pues para DLO, como para Hegel o Adorno, nada es inmediato. Véase, por ejemplo, Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. esp. de José María Ripalda, Ed. Taurus, Madrid, 1975.
27. Véase, sobre admitir y entender, más adelante, especialmente el Cap. 4.
28. Véase Étienne Bonnot, abbé de Condillac, *Traité des sensations*, en *Oeuvres philosophiques de Condillac*, ed. de Georges Le Roy, Vol. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, pp. 222ss.

29. Véase, más adelante, Cap. 3, p. 278 y Cap. 4, acerca de las nociones de sujeto y conciencia.
30. ¿No se ha puesto en los alucinógenos la esperanza de conducirnos a controlar el subconsciente? ¿de trascender, al menos la conciencia tradicional?
31. En pp. 44 y 50.
32. En p. 93.
33. Citado por Gianni Vattimo en *Introducción a Heidegger*, ed. cit., p. 112.
34. Véase DLO pp. 99ss y, más adelante, al final, Cap. 6, pp. 734ss.
35. Véase, del autor, *Reflejo, náyades, en la puerta*. Catálogo de la exposición de Manolo Quejido en el Pabellón de mixtos de la Ciudadela de Pamplona, Caja de Ahorros Municipal de Pamplona, 1986, pp. 17s.
36. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. de Agustín Contín, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1971. Véase también más adelante Cap. 5, parágrafo "Comparar teorías", pp. 510ss, donde se plantean las diferencias entre DLO y la posición de Kuhn.
37. Véanse en concreto, en DLO, las pp. 62, 64 y 79, donde se relacionan los conceptos de traducción, referencia e interpretación, respectivamente.
38. Al contrario de otras preguntas semejantes en otros escritores que, como Heidegger con su pregunta por el ser, la colocan desde el principio a la cabeza de su pensamiento.
39. Por adoptar el criterio de compromiso ontológico de Quine, referido más arriba. Ver n. 22.
40. Véanse, especialmente, las pp. 85ss, al principio de la parte III.
41. En tal sentido corre la solución de DLO al problema kuhniano de la conmensurabilidad de las teorías. (Ver más adelante Cap. 5, parágrafo "Comparar teorías", sobre todo a partir de pp. 524ss).
42. Véase Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte", trad. esp. de Francisco Soler Grima, en *Cuadernos hispanoamericanos* (Madrid) nos. 25-27 (1952). O trad. esp. de S. Ramos en M. Heidegger, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. Citado por Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad*, ed. cit. pp. 76ss.
43. Véase la película *Las mil y una noches*, dirigida por Pier Paolo Pasolini.
44. Véase Jaakko Hintikka, "Semantics: A revolt against Frege", en *Contemporary philosophy*, ed. por G. Floistad, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrech-Boston-Lancaster, 1986, Vol. I, pp. 57ss.
45. J. Hintikka, op. cit., pp. 68ss.
46. La "identificación cruzada" es lo que en DLO viene a ser la traducción (o sustitución). Véanse

en Hintikka, op. cit., las pp. 29ss. y 41ss.

47. Véanse también, más adelante, 455ss.

48. J. Hintikka, op. cit., pp. 63s.

49. Véase Gadamer, pp. cit.

50. J. Hintikka, op. cit., p. 68.

51. J. Hintikka, op. cit., p. 66.

52. La expresión es de Deleuze y Guattari. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma: introducción*, trad. esp. de C. Casillas y V. Navarro, Pre-textos, Valencia, 1977.

53. Sobre todo esto sigo remitiéndome a Hintikka, op. cit. Véase también Noam Chomsky, "Deep structure, surface structure and semantic interpretation", en Steinberg & Jakobovits, op. cit., pp. 183-216.

54. Véase el cap. siguiente.

55. Véase Hintikka, op. cit., pp. 66, 70 y 73s. También Maclay, op. cit., donde se vé cómo a Chomsky, sintáctico donde los hubo, le llevan los problemas levantados por los semánticos a la sintaxis contextual de la estructura superficial (*surface structure*) y otros conceptos contextuales, como el de "foco".

56. Decía Chomsky a mediados de los años 70, que su sintaxis no suponía un olvido o negación de la semántica, que su sintaxis incluía conceptos semánticos, y que en el fondo, los estudios de semántica generativa que pretendían oponérsele, no dejaban de ser estudios de sintaxis, teorías de signos considerados formalmente. Las diferencias estaban más bien en la posición doctrinal de principio (que él, como hemos dicho, consideraba injustificada) y en la violación de su vieja estructura profunda (*deep structure*), que por otra parte él mismo violaría. Aunque lo menos posible. Ello debido a su respeto por la lógica. Aunque sobre las relaciones entre lógica y sintaxis, véase, más adelante, Cap. 2, parágrafo "Sintaxis y moral", pp. 49ss.

57. Como a la estética le ha revelado la pintura de acción (*action painting*) contemporánea y las corrientes de poesía americana. Véase Kevin Power, *Una poética activa. La poesía norteamericana 1910-1975*, Editora Nacional, Madrid, 1978.

58. Evidentemente, la sentencia de Wittgenstein "1.21. cualquier cosa puede acaecer o no acaecer y todo el resto permanece igual", muy matizada y aparentemente contradicha, en parte, en las sentencias siguientes, no se refiere a esa "indiferencia" de que hablamos en el texto. Un hecho atómico nuevo pasa a formar parte del mundo, que por tanto, cambia al incorporarlo. (Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus*, trad. esp. de E. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973, pp. 35ss).

59. Véase sobre todo, más adelante, Cap. 3, pp. 278 y Cap. 6, pp. 730ss.

60. Véase, DLO pp. 43. Aunque en DLO se habla de otros principios necesarios del lenguaje, a los que considera diversas aplicaciones del mismo principio de no contradicción, como son el principio de razón suficiente o el de identidad de los indiscernibles (DLO pp. 53).
61. Son observaciones procedentes de manifestaciones orales inéditas, de 1976. Evidentemente pensaba, sobre todo, en Sartre.
62. Véase, Vattimo, op. cit., pp. 21-32 y 101-114, especialmente.
63. Véase DLO, pp. 85ss.
64. Véase DLO, pp. 86, donde dice entre otras cosas
- tanto el decir que el lenguaje tiene forma lógica o construcción sintáctica como el decir que no las tiene se vacía de sentido a sí mismo y a toda otra construcción del lenguaje
65. Véase Wittgenstein, op. cit., p. 203, donde dice:
- 6.54. Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas.
66. Véase, por ejemplo, T.W. Adorno, op. cit., p. 68, donde dice:
- acentúa polémicamente la crítica del juicio analítico hasta afirmar su 'falsedad', y a la vez todo es en él juicio analítico, un constante girar del pensamiento sin referirse a nada que le sea exterior.
- O bien, p. 35:
- salidas como la atribuida repetidas veces a Hegel, de que la historia universal ha encontrado la culminación en el Estado prusiano, no son aberraciones motivadas por una finalidad ideológica ni carecen de importancia con respecto al conjunto. En su necesario contrasentido se deshace la pretendida unidad de sistema y dinamismo. Este tiende a negar la idea de límite y como teoría de esta idea se asegura de que siempre queda algo fuera; en este sentido tiende también a desmentir su producto, el sistema.
67. Ver DLO, p. 97.
68. Véase, más adelante, sobre todo, Cap. 2, párrafos "Intuicionismo" y "Lógica: secuencia".
69. Véase, por ejemplo, Karl R. Popper *La lógica de la investigación científica*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, 2ª reimp., 1971.
- Y más adelante, Cap. 5, párrafo "Comparar teorías", donde se discute la objetividad acrítica del lenguaje de hechos.
70. Véase más arriba, p. 121.
71. Véase más arriba, loc. cit.
72. Véase más adelante, Cap. 6, pp. 691ss.

73. T.W. Adorno, op. cit., p. 67.

74. Es el lenguaje del formalismo, como veremos en el cap. siguiente.

75. Véase, más adelante, Cap. 5, parágrafo "Comparar teorías" y Cap. 6, pp. 691ss.

76. Véase más arriba, p. 115s.

77. Al menos, en sus versiones originales (que Adorno considera herencia del positivismo y del idealismo). Ya es más discutible caso por caso la cuestión en el caso de las resurrecciones actuales, más o menos nihilistas o descreídas, o incipientemente superadoras, de estos pensamientos.

78. Véase, por ejemplo, sobre Foucault, G. Deleuze, *Foucault*, trad. esp. de José Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987.

79. A diferencia, pongamos por caso, de la filosofía del lenguaje de un Cassirer, que comenta Habermas en op. cit., p. 89, aunque pueda parecésele en otras muchas cosas. Pues para Cassirer, "aunque los símbolos, en tanto que signos físicos, alcanzan la esfera de la sensibilidad, no puede equiparárselos con los fenómenos empíricos sobre los que versan las ciencias de la naturaleza. Antes bien, son condición trascendental de que a los sujetos les pueda aparecer un mundo en general".

80. T.W. Adorno, op. cit., p. 141.

81. Véase DLO, pp. 94ss, sobre el concepto de ideología.

82. T.W. Adorno, op. cit., p. 140.

83. Quizá para un historiador, el lenguaje humano tiene principio en el tiempo. Pero no el lenguaje, en el sentido de DLO, el lenguaje natural, la naturaleza; que -creemos, es por imperativos lingüísticos (lógicos)- cada vez atrasa más su origen a través del análisis científico; como el paso del tiempo va atrasando cada vez más su fin, momento a momento. Y en la medida en que progresivamente vayamos entendiendo más ese lenguaje remoto de la naturaleza, haremos aquél momento más accesible, podremos, de alguna manera, acceder a él y comunicarnos (comunicar nuestro momento) con él.

Pero esto ya lo veremos p.e. en el Cap. 4.

84. Citado por W.V.O. Quine, *Palabra y objeto*, trad. esp. de Manuel Sacristán, Labor, Barcelona, 1968, p. 17.

(fin de las notas
al cap. 1)

Capítulo 2

CONJUNTO

Espejos y mapas

Hemos hablado en el capítulo anterior varias veces de espejos. Sobre todo, y al final, hemos hablado de que para DLO todo es lenguaje: naturaleza y artificio, según nuestro análisis en cada momento; y que uno de éstos tiende a reflejarse en el otro; que el lenguaje es un reflejo de sí mismo; y que nosotros tendemos a verlo así, salvando las dificultades para conseguirlo.

En uno al menos de esos lugares hablábamos de "espejos o mapas".

Quizá *espejo* se refiera más bien a la máquina que -de una manera natural, obedeciendo a leyes de la naturaleza- produce imágenes reflejas de determinada fiabilidad. Un espejo de baño o una lámina de agua, por ejemplo, como la superficie del mar, que refleja el color, y los colores, del cielo, entre sus ondas; y entre ellas, la costa, y los barcos, y todo cuanto se asome. Y *mapa*, se refiere más bien al artificio, a la técnica de proyectar -por parte del hombre, obedeciendo a decisiones humanas- un espacio en un plano.

Pero en nuestra interpretación de DLO, espejo y mapa son tan coextensos, en principio (que es por cierto, en principio, el tono de DLO), como naturaleza y artificio. Ambos consisten en un mecanismo de *proyección* de cierto isomorfismo entre modelo y reflejo. El lenguaje es, si se nos permite la imagen, como el cine o la televisión, proyecciones (1).

Pero como además del lenguaje están los lenguajes (e incluso nuestra visión del lenguaje en cada momento no es más que un lenguaje entre los lenguajes) además de espejos o mapas como

naturaleza, los unos, y como artificio, los otros, hay espejos y mapas tanto dentro de la naturaleza como del artificio: espejos y mapas parciales, cercanos, fragmentos dentro del lenguaje (y cuya referencia a éste es lo que permite por momentos determinar en la proyección qué es modelo y qué reflejo; mientras que cuanto más se acerquen los espejos y mapas al plano real, al plano del lenguaje, más indeterminada queda la distinción de qué refleja qué; y el alcanzar la indeterminación total es el ideal del lenguaje del hombre, cuya posibilidad en principio es, trascendentalmente, defendida en DLO).

Hay a nuestro alrededor espejos y mapas por doquier. En primer lugar, los llamados literalmente así, y desde los que se proyecta la metáfora. Pero en segundo lugar, proyectando la metáfora, toda nuestra vida intelectual, toda nuestra vida lingüística está plagada, e incluso podríamos decir, es un puro efecto de proyecciones por doquier. El lenguaje es proyección y hablar, como vivir, proyectar.

Las interpretaciones, por ejemplo, ¿qué son sino proyecciones?

Pero entre todas ellas hay unas, muy peculiares, que aunque parciales, al mismo tiempo pretenden ser proyecciones de la totalidad del lenguaje. No sé. Pero no veo ahora que en la naturaleza haya ni siquiera la posibilidad de tales espejos. No sé qué pensará el lector. Y quizá sea por esa pretensión, más o menos satisfecha, de totalidad por lo que tales proyecciones proyectan en ellas la posibilidad de la contradicción. Tales lenguajes, que ya mencionamos en el capítulo anterior (2), son:

Por ejemplo, y en primer lugar, los idiomas; que, con mayor o menor habilidad, o eficacia, e expresividad, o capacidad de adaptación, tomando a veces recursos -formas- de otros idiomas o lenguajes (y arriesgándose con ello a su disolución) pretenden poder llegar a decir todo de lo que de alguna manera pueda hablarse. En la constante reconstrucción de nuestro idioma pasamos, aparentemente, la mayor parte de nuestra vigilia diaria, y a veces de nuestros sueños. (Aunque los esfuerzos por traducir sean cada vez menores, y creamos que los idiomas actuales se están dirigiendo lentamente a su disolución)(3).

Lo mismo ocurre, aunque en menor medida debido a su mayor limitación, con los ideolectos, con los estilos, con las formas de hablar o de actuar. Entre éstas encontramos proyecciones que, al contrario de los idiomas, sobrepasan las naciones o los tiempos; son internacionales, o (calificadas de) universales.

Una de ellas, internacional, porque a un lenguaje especializado, más o menos internacional, agrega expresiones en todos los idiomas; poderosa, sobre todo en la historia de la civilización, de la filosofía y del lenguaje contemporánea que ha impulsado nuestros últimos panlingüismos; es la matemática.

Filosofía y matemática

Si el lenguaje artificial es un reflejo de la naturaleza, la matemática es un reflejo del lenguaje.

¿No estuvo la matemática, con los pitagóricos, en el centro del origen del pensamiento llamado racional, el pensamiento crítico? ¿No se han sucedido, una y otra vez a lo largo de la historia, en cruciales momentos de desarrollo intelectual, los descubrimientos matemáticos impulsando los descubrimientos lógicos y éstos impulsando los descubrimientos gramaticales, como si la matemática, con toda su artificiosidad, fuera un modelo, un espejo donde se reflejara todo el lenguaje, artificio y naturaleza, y lo allí encontrado, o construido, encontrara pronto ecos proyectándose en todo lo demás? Y ¿no ha vuelto a generarse esa sucesión de matemáticas, lógica y gramática en la historia contemporánea, como muestran listas cronológicas de nombres como Boole, Peano, Frege, Gödel, Tarski, hasta Chomsky y Lakoff, pongamos por caso?

En el centro de esta lista, Kurt Gödel, a través de su celebrado teorema de 1931 -se ha dicho-

introdujo en los estudios de búsqueda de fundamentos de la matemática, una nueva técnica de análisis comparable en su naturaleza y fertilidad con el método algebraico que René Descartes introdujo en la geometría (4).

Ambas técnicas, la de Descartes y la de Gödel, son técnicas de proyección. Y fue proyectando, como Gödel demostró que la lógica canónica, la lógica de los *Principia Mathematica* de Frege-Russell-Whitehead, lógica capaz de expresar la virtual totalidad de la matemática, lógica que trabajosa y artificialmente había logrado ahuyentar la contradicción en su seno y a la que tantos, como el Wittgenstein del *Tractatus*, reducían la lógica de todo lenguaje posible; Gödel demostró que esa lógica, era contradictoria, o incompleta e incompletable.

La proyección de Gödel consistía en proyectar el lenguaje expresable en la lógica de los *Principia*, sobre los números naturales, haciendo corresponder a cada signo, a cada expresión o contexto de lenguaje expresable en la lógica de los *Principia* con un número natural. Cualquier relación, cualquier estructura de un tal lenguaje quedaba pues en correspondencia ("reflejada",

"espejeada", "representada como en un mapa", dicen los comentaristas de Gödel (5)) con una relación o estructura aritmética definida entre números naturales.

Es la aritmetización del lenguaje. Todo el lenguaje parece poder reflejarse en un subconjunto de los números naturales. Y toda estructura de lenguaje, o del mundo, como decía el *Tractatus*, puede reflejarse en forma de estructuras aritméticas entre números naturales. La aritmética elemental aparece, pues, como un modelo, mapa, o espejo, del lenguaje. Y si Gödel en su teorema sólo proyectó en concreto el lenguaje necesario para la matemática y la metamatemática elemental, su sistema de proyección pareció lo suficientemente poderoso para que nadie de momento haya conseguido imaginar un lenguaje cualquiera cuyos contextos (conjuntos finitos de signos) se resistan a ser así aritmetizados.

(Ya antes de Gödel, el teorema de Löwenheim-Skolem había demostrado que todo lenguaje que hable de objetos cualesquiera del mundo puede proyectarse sobre uno que hable sólo de números naturales).

Por eso podemos decir que si el lenguaje artificial es un espejo de la naturaleza, la matemática, y aún más, la base de la matemática, la aritmética elemental, es un espejo del lenguaje, cuyas formas se reflejan en un subconjunto (virtualmente infinito, inacabable, aunque numerable) de números naturales.

Por eso, si siguiendo a DLO en el capítulo anterior reducíamos, por decirlo así, o "proyectábamos", la filosofía en la filosofía del lenguaje en nuestra interpretación del panlingüismo contemporáneo, en virtud del primero de esos reflejos; ahora pensamos que en DLO también se apunta (aunque menos insistentemente), que la filosofía del lenguaje puede reducirse, o proyectarse, en la filosofía de la matemática, en virtud del segundo de esos reflejos, filosofía que hace, pues, de modelo, o interpretación, de la filosofía.

Por eso, dando un paso más, si la teoría de conjuntos es el fundamento de la matemática, podíamos avanzar al final del capítulo anterior que la filosofía es para DLO teoría de conjuntos de signos. En efecto, considerando a DLO como un conjunto de definiciones, observamos que la mayor parte de los términos allí definidos lo son como conjuntos de signos, y que los demás lo son en función de los anteriores. Toda la estructura analítica de DLO descansa (o se cansa) en esa idea, elemental y problemática, de conjunto, que refleja (concentrándola quizá excesivamente) toda la filosofía (como una lente que concentra los rayos de luz en un pequeño círculo, donde ya nada es visible, en un punto, y que si está sobre la piel, quema).

Tres ficciones del análisis

Pero si las líneas de proyección de tales espejos se han venido transitando a lo largo de toda la historia del pensamiento, como hemos dicho anteriormente, nunca lo habían sido tanto ni nunca esas relaciones especulares se habían hecho tan patentes como en nuestro siglo, cuando en su primera mitad, en los años heroicos del desarrollo de la lógica moderna que marcan el vértice de nuestra contemporaneidad filosófica, se definieron claramente en torno a la matemática tres filosofías de la misma, que pronto los comentaristas advirtieron eran una proyección sobre la filosofía de la matemática de la clásica contienda de los universales, que dividió a los filósofos medievales en su peculiar valoración de la filosofía de la antigüedad en torno a la filosofía del signo y de la existencia, del lenguaje y de la realidad. Me refiero al logicismo, al intuicionismo y al formalismo, que los comentaristas hacían corresponder con el platonismo o realismo, el aristotelismo o conceptualismo, y el nominalismo (6).

Si la idea de conjunto puede hacer de modelo, o interpretación, de la filosofía, las tres tradiciones citadas han sido a su vez consideradas tres modelos, o interpretaciones diferentes de esa idea de conjunto, y tres modelos, o interpretaciones diferentes de la matemática, del lenguaje y de la realidad.

Hay en DLO algunas alusiones a las tres escuelas, aunque más bien breves e indirectas. Hay una vaga comparación entre las lógicas logicista e intuicionista, en la que parece la balanza inclinarse un tanto sobre esta última (7); y unas identificaciones programáticas de la filosofía con el intuicionismo y con el formalismo, aunque utilizando estos términos en un sentido muy general y desbordando los de las respectivas escuelas de la filosofía de la matemática contemporánea (8).

Sin embargo, en este capítulo, nos proponemos valorar más explícitamente esas pretendidas diferencias entre esas tres escuelas, como filosofías, y a situar con más precisión la posición de DLO entre ellas. Máxime, cuando creemos que esa posición es la causa de la aparición entre sus páginas de algunas contradicciones más o menos expresas. Contradicciones que, creemos, tienen las mismas razones que las de filosofías paradigmáticas anteriormente aludidas, suficientemente radicales, como la de Hegel, o Wittgenstein (9).

El método seguido ha venido a consistir en, digámoslo así:

a) reunir en un sólo espacio un buen número de filosofías, y en concreto todas las citadas en las notas y consignadas en la bibliografía, situando cada una en sus mayores o menores afinidades o diferencias con respecto a las demás en lo que respecta a su filosofía del lenguaje y dentro de ella su idea de qué es un conjunto. El resultado, en una primera instancia, tiende a configurar tres núcleos, no distintamente delimitados sino con muchas posiciones intermedias, que vienen a reflejar las tres tradiciones de filosofía del lenguaje antes aludidas, a las que llamaremos por los nombres de sus respectivas escuelas contemporáneas de filosofía de la matemática: logicismo, intuicionismo y formalismo. Creemos que, efectivamente, denotan tres puntos de vista diferentes.

b) trazar, en torno a cada uno de esos tres núcleos líneas de proyección, que desde las posiciones menos radicales vayan hasta las más radicales (las más diferentes), las cuales configuran tres imágenes, respectivamente el máximo virtual de radicalidad; ficticias, pues no corresponden a ninguna filosofía concreta; caricaturescas, podríamos decir, pues incluso cada una de ellas por sí sola quizá sea, como veremos, difícilmente sostenible por cualquier filosofía; pero que pretenden situar dónde están esos tres puntos de vista diferentes en torno a los que se orienta cada filosofía. Y

c) situar la posición de DLO y del pensamiento contemporáneo entre ellas.

Este ha sido uno de los métodos seguidos en la preparación de esta tesis y el método principal de la de este capítulo. Pero su desarrollo en estas páginas se hará de una manera algo informal. Quizá debido a que el tema en cuestión, por su considerable generalidad, por la pretensión de tratarlo de manera tan real como trascendental, pone cualquier solución -como piensa DLO (9)- a igual distancia de la solución definitiva, si es que queremos pensar que tal solución pueda pensarse. Por eso, nuestras soluciones están atravesadas de problemas, y a veces, las preguntas serán respondidas por más preguntas. Pero hasta aquí hemos llegado escribiendo de momento. Quizá todo esto no sea más que un conjunto arbitrariamente conectado de apuntes. O una manera de responder a los esquemas de términos de DLO, con otro esquema de términos. Pero a pesar de todas las prevenciones, no se oculta la pretensión de que en estas páginas se ofrezca un cierto orden de lo dado.

Partiremos de una presentación de nuestras tres imágenes ficticias, nuestros tres personajes. Para, inmediatamente (es inevitable) ponerlos en conversación.

Creemos que la idea fundamental de este punto de vista quizá sea la de **verdad**. Pero no. Quizá, desde un punto de vista más radical, la idea fundamental sea la de **mundo**. Entendemos aquí "mundo", como en general viene a ocurrir en el lenguaje común, como coextenso con "universo", o "realidad", o "mundo objetivo", etc.

¿Qué es el mundo? El mundo es lo **único** que **existe**. Es uno, único. No hay dos. No hay otro. Es, por así decirlo, una sola "cosa". Por eso, por estas características de existencia exclusiva y unidad, quizá, al menos para los creyentes de todos los tiempos, aún más fundamental que "mundo" es la idea de **Dios**. Y en concreto para los creyentes de más místico acento. (Digamos, por ejemplo, "Brahman").

Pero la idea de un tal Dios, llámesele como se le llame, si es distinto a esto, a nosotros y a todo lo que nos rodea y sobre lo que tenemos algún alcance, y todo esto, y nosotros, no somos nada, apaga y vámonos. Nada podríamos decirnos y nada podríamos decir de él. Como con seguridad sabe el lector, tales retorcimientos del lenguaje común se han dado, como es el decir que lo que decimos todos los días que existe no existe y que lo único que existe es algo sobre lo que no podemos tener acceso alguno. Pero ni siquiera los místicos más radicales, una vez dicho algo así, han dejado de descender algún peldaño hacia nosotros so pena de dejar su pensamiento completamente mudo e inútil. Desde luego la idea de "dioses" ya nos es más cercana. Y en DLO se define en términos naturalistas (10). Pero ningún monoteísmo o politeísmo viable pueden dejar de darnos alguna carta de existencia a nosotros y al mundo que nos rodea, por mísera o derivada que sea, y de trazar alguna línea de comunicación entre ambas esferas de la existencia.

En fin, dejemos de momento de lado la creencia en una existencia incognoscible, trascendente; pues aunque hoy pueda volver a ponerse en duda, no creemos, como Lavoisier, que sea necesaria, e incluso útil, una hipótesis tal. Y movámonos, perdiendo cada vez el mínimo de radicalismo, en lo inmanente. Volvamos a la idea de mundo, por la que ha discurrido especialmente, y de la que no ha podido prescindir, la filosofía. (Las características que vemos en el mundo, serán adoptadas o no, hasta cierto punto, por las religiones para su dios o dioses, según sean éstos más o menos mundanos).

Además de las características de existencia exclusiva y de unidad, otra característica del mundo es

su **identidad**. El mundo es lo idéntico. Lo idéntico, en primer lugar, a sí mismo. Lo identificable. La identidad es propia del mundo hasta llegar a identificarse con él.

Otra característica del mundo es su continuidad. El mundo es **continuo**. Parece que la continuidad implica el orden, la posibilidad del orden, de algún orden.

Y esta continuidad es primordialmente espacial. El mundo es un **espacio**: el orden idéntico a sí mismo.

Puede considerarse a esos términos, "mundo", "identidad", "continuo", "espacio", como idénticos; y refiriéndose a una sola cosa única, independiente, por tanto, de todo lo demás, que es nada. Pero nada significarían para nosotros y nada más podríamos decir de ellos si no descendemos un peldaño más hacia nosotros, un peldaño más en la pérdida de la radicalidad, que, como habrá podido observarse es ir de la orientación real a la trascendental (no en balde "mundo" era sinónimo de "realidad").

Es entonces cuando aparece "mundo" como coextenso con "verdad". Puede, pues, considerarse la verdad como una cosa; única, existente independientemente de todo lo demás, de nosotros, por ejemplo (11). Pero creemos que es un término cuyo sentido implica esencialmente -en medida, por tanto, mucho mayor que los anteriores- este otro: "**pensamiento**"; por donde sentimos que el mundo accede a nosotros o nosotros a él; por donde todos los términos anteriores empiezan a tener algún sentido humano.

Por eso creemos que el concepto de verdad es el punto de inflexión entre el mundo y nosotros. Aunque podamos intensificar la identidad entre "mundo", "verdad" y "pensamiento" y decir que es lo mismo, como se hace desde el punto de vista que estamos considerando, ahí estaremos nosotros; de alguna manera. Porque el pensamiento (a no ser que transgredamos el significado de esa palabra en algo que le creo esencial) es, en alguna medida al menos, nuestro.

(Por eso, la otrora denostada -por parte del positivismo lógico, que defendía una concepción semántica de la verdad- concepción ontológica de la verdad, que desde la antigüedad, pasando por San Agustín, llegaba hasta Heidegger, e identificaba la verdad con el objeto del pensamiento, no hacía sino insistir, con su retórica particular de talante quietista, en la conexión esencial entre verdad y mundo, realidad. Pero ninguna de esas concepciones ontológicas pudo dejar de relacionar esa realidad con nosotros, y eso lo hacía a través de la verdad y el pensamiento. So pena de dejar los conceptos del mundo tan mudos e inútiles como antes los místicos radicales podían haber dejado los de Dios).

Así pues, "mundo", "verdad" y "pensamiento" son idénticos entre sí, e idénticos a sí mismos.

Pero, además de al pensamiento, el concepto de verdad nos remite esencialmente a otro: su contrario, la falsedad. Y quizá sea este concepto el que hace surgir, en virtud de la identidad anterior, los correspondientes contrarios (y esta puede considerarse una segunda razón por la que el concepto de verdad es punto de inflexión central en este punto de vista):

Así pues, "nada", "falsedad" y "ausencia de pensamiento" son idénticos, idénticos a sí mismos e idénticos a "lo no idéntico", "lo diferente". Pero, naturalmente, nada de esto puede pensarse. No puede pensarse la nada, ni la falsedad, ni la ausencia de pensamiento. Y si lo que estábamos escribiendo era pensamiento (de lo que, creemos, nunca podremos estar seguros), de pronto en el párrafo anterior lo hemos abandonado, para volver a él en el siguiente:

Todo es mundo, verdad y pensamiento.

El punto de vista que estamos exponiendo puede hacernos recordar el de la diosa, en el poema del viejo Parménides (12). Y en concreto, ese párrafo de antes donde nos hemos visto obligados a admitir que abandonábamos el pensamiento, también parece obedecer a precisiones semejantes a las del final del *Tractatus* de Wittgenstein.

Pero todavía este punto de vista, así expuesto, adolece de lo que creemos es consecuencia de su aún excesivo realismo. Aún no están definidas las relaciones del mundo con nosotros. De acuerdo que ya aparecemos en la foto, pues el mundo es el pensamiento, que en alguna -aún incierta- medida, es nuestro. Pero no sabemos dónde, en la foto; ni siquiera dónde está la foto, cuál es la foto. Dicho de otra manera: Si el mundo es lo identificable, aún está por identificarse con algo reconocible por nosotros, con algo nuestro. ¿Nuestro? ¿Nuestro, de quién? ¿Quién habla? Porque ¿no hemos dicho que el pensamiento es ya nuestro?

Pero ¿en qué medida puede considerarse nuestro, un pensamiento que se identifica con el mundo? ¿Que quién habla? Nosotros, yo mismo, que estoy escribiendo esto, y el lector, que en este mismo momento lo está leyendo. A nosotros es a quienes hay que identificar el mundo. O el pensamiento. ¿Cuál es? ¿Dónde está? ¿Por qué antes se dijo que por este texto podía haber pasado y que, de pronto, se había abandonado?

-El pensamiento es el lenguaje- podría contestarse. -Si quieres, un cierto lenguaje-. Pero esto está dicho desde otro punto de vista muy distinto, que de momento conviene mantener separado mientras sea posible. Así es el análisis.

Está visto que o mundo y pensamiento se quedan sin identificar; y de nada sirve que sean idénticos, ni que sean nada; y de nada hemos estado aquí hablando. O hay que volver a descender en la escala de lo real hasta llegar a la raíz misma de lo trascendental: nosotros ahora mismo; e

identificarlo con algo relacionado con nosotros. Así que hasta la mismísima diosa de Parménides (claro que estaba muy alta y Parménides había subido mucho) le identificó a éste mundo y pensamiento, con unos pensamientos determinados que con todo misterio e insistencia le comunicó, y Parménides a nosotros. Y aún los conservamos con unción.

Este descenso es el mismo que posibilita Frege y el **atomismo** lógico. Mundo, verdad y pensamiento son uno cualquiera de nuestros pensamientos. Cada pensamiento es una sola cosa: el mundo, la verdad. Puede haber muchos, innumerables pensamientos. Así que ya sabemos: nuestros pensamientos son ventanitas por donde vemos esa cosa única: el mundo, el pensamiento.

La diferencia, empero, entre la diosa y Frege no es mucha. Ciertamente ella sí que nos señaló unos pensamientos concretos; y Frege y el atomismo no. Tan sólo admitieron su existencia. La labor de identificar cuáles son los pensamientos verdaderos es algo que le dejan a otros. Pero los pensamientos concretos de la diosa eran bastante poco concretos, como casi todo el mundo sabe, en su contenido. También es cierto que Wittgenstein, en las tan citadas últimas líneas del *Tractatus*, pidió disculpas, autodesautorizándose contradictoriamente. Lo mismo que la diosa, solo que sin disculpas, quien después de hablar sobre lo que existía, empezó a hablar sobre lo que no existía.

Esta división de la verdad en variedad de espejitos donde se refleja la realidad única, la verdad, el mundo, es la tercera peculiaridad aquí comentada del concepto de verdad que confiere al punto de vista que preside, su fuerza y su agilidad. Máxime ahora, en que de lo que se trata es de que la verdad se identifica con un pensamiento concreto, cualquiera, independientemente de todo lo demás, es decir, independientemente, por ejemplo, de los pensamientos y demás circunstancias que le rodeen, es decir, sin condiciones, categórica. Se trata de la posibilidad de que nosotros, aquí y ahora, y en cualquier aquí y ahora, tengamos la verdad; mejor dicho, nos refiramos a ella.

Esta identificación, a la que el atomismo lógico sirve, es la que une el cielo con la tierra, como la carta I, el mago, en el Tarot, uno de los primeros libros. Es la que une lo real con lo trascendental. Y, aunque pretenderla pueda parecer ambicioso a los escarmentados ojos contemporáneos, de ella depende, por ejemplo, el valor de la crítica y la polémica.

Es esta identificación la que hace de la verdad un arma, la que ha construido el pensamiento crítico que llamamos racional. Se trata de la pretensión de estarnos refiriendo a una misma y única cosa: la verdad, el mundo. Se trata de la pretensión de que todos nuestros pensamientos no son más que una misma y única cosa: la verdad, la realidad. De ahí el imperativo de tratar de identificar entre sí las disparidades, y eliminar lo diferente. Como dice DLO, cuanto se dice se dice objetivo, ciegamente, sin condiciones. Es la filosofía la que relativiza lo que se dice (13)

Esta división de la verdad en verdades, divide asimismo al mundo en hechos y objetos, al espacio en lugares. Y al pensamiento en pensamientos y conceptos. Y a la identidad en identidades: identidad entre hecho, lugar y pensamiento, identidad entre objeto y concepto (14).

También: identidad entre diversos (el mismo) pensamientos, a pesar de estar, o aparecer, rodeados de otros pensamientos diversos y circunstancias diferentes; identidad, por tanto, entre diversos (el mismo) hechos, a pesar de ser, o aparecer, recordados por personas diferentes con recuerdos diferentes; identidad entre diversos (el mismo) lugares, a pesar de haber llegado a ellos, aparecer, desde lugares diferentes. En todos estos casos, la identidad obedece a criterios, los que deciden en cada caso la identidad y la apariencia, criterios de verdad.

Esta posibilidad, que estamos comentando, del pensamiento concreto es la del movimiento. Movimiento, o apariencia de movimiento, en el mundo, en la verdad, en el pensamiento. Los que sólo consideran real al mundo, y demasiado trascendentales los hechos para ser reales, que se resisten a bajar lo real por la escala de lo trascendental, considerarán al movimiento como apariencia. Para los que sí hayan bajado, con nosotros, esa escala, el movimiento es real (15).

Y con el movimiento de mundo y pensamiento, aparecen el carácter plástico, construible y ágil de ambos. Y también, por otra parte, el carácter continuo y espacial de mundo y pensamiento empiezan a sernos inteligibles.

Así, el espacio se nos aparece como la posibilidad de pensar en algo en diversas circunstancias -por ejemplo, de pensar en algo por diversas personas, o en diversos momentos; pensarlo y volverlo a pensar-, lo que, en último término viene a identificarse con la posibilidad de ocupar un lugar -y volver a ocuparlo en cualquier momento-.

(Quizá debiéramos haber dejado para este momento la presentación del carácter espacial del mundo, como dependiente del movimiento y del discurso atomista. El mundo, habría hasta entonces tenido características más cercanas a la idea de Dios, menos "mundanas", en nuestro sentido corriente de "mundo", ligado al movimiento. Por eso lo mencionamos allí, como un avance. Lo mismo, con respecto a la continuidad, a la que llegaremos propiamente mucho más tarde y desde fuera del logicismo).

Y la continuidad, se nos aparece como la posibilidad de pensarlo y ocuparlo todo.

Con el movimiento, se nos aparece también, en fin, la comunicación; como el movimiento, es una forma de identidad a través de la diferencia.

Ya no vamos a descender, de momento, más niveles que nos alejen de la orientación real para presentar este punto de vista, pues se sitúa éste en esta orientación, y cada paso que nos aleja de

ésta, nos aleja de él. De todas maneras, ya hemos creído mostrar que, como todos los puntos de vista que se pretenden puros, nunca lo son del todo, no pueden serlo, si es que también pretenden ser significativos, útiles, y jugar algún papel en la filosofía.

Ya dijimos que estos puntos de vista eran proyecciones. Como tales, su propia definición no puede hacerse sino trazando las líneas de proyección que configuran cada uno, relacionándolo con aquellos lugares donde se encuentra con los otros puntos de vista.

Y sin embargo, a pesar de haber descendido por esas líneas de proyección por donde ya hemos oído voces procedentes de los otros puntos de vista, aún la presentación que hemos hecho de éste, que encabezábamos con el título de "logicismo", aún dista de los pensamientos considerados por los historiadores paradigmáticamente "logicistas", como el de Frege, fundador del logicismo moderno, o de Russell, o del *Tractatus* de Wittgenstein. Ninguno de ellos se detiene en el punto en que ahora nos hemos detenido nosotros sino que, proyectistas, proyectan su filosofía sobre conceptos que aquí hemos considerado propios de otro punto de vista, contaminándolas de ellos, inevitablemente, en diversa medida que, si hay lugar, iremos comentando.

Es por eso que al punto de vista hasta aquí presentado, teórico, es decir, ficticio, conviene separarlo de rótulos que tienen ya una concreción histórica establecida, y darle un nombre propio para llamarlo aquí en adelante. El cual lo tomaremos de ciertos apuntes inéditos en los que irrumpía cierto personaje con sus argumentos, que creemos eran los del punto de vista hasta aquí representado. Su nombre, por varias razones que allí exponía y que podemos obviar como retóricas, era "Locus".

Pues bien, aquí está el punto de vista de Locus: en la única realidad (que en DLO, o en el *Tractatus*, se llama "mundo") y cuya propiedad característica es la identidad.

Y al proyectar, en el análisis, su punto de vista, para Locus la cuestión única es si lo analizado es esa única realidad o no lo es, en cuyo caso no es nada.

-Pero ya en ese mínimo planteamiento proyectivo Locus debe traicionarse, al menos por un momento: debe considerar lo analizado, antes de considerarlo real o no, como "posiblemente real" o algo así, que es otra categoría, aunque momentánea, que no es la de realidad ni la de irrealidad.

-De acuerdo; debo, pues, por un momento -contestaría Locus-, arriesgarme a dejar de pensar, como vimos más arriba, por si lo analizado resulta ser irreal.

-Pero ese "arriesgarse a dejar de pensar" ¿no es pensamiento?

-No. Es definir los límites del pensamiento, pasando por ellos, detectándolos al atravesarlos y dejar de ser pensamiento.

-¿Es que, entonces, ese "arriesgarse a dejar de pensar", que puede, según dices, no ser pensamiento, es una actividad que se realiza sin posible control, sin reglas racionales, azarosa?

-Efectivamente -responde Locus-. El control sólo puede hacerse desde el pensamiento, desde lo que ha resultado ser tal. A eso también llamamos "lógica". Como dice el *Tractatus* en diversas partes, se pueden trazar los límites del pensamiento desde dentro del pensamiento, sin pensar "el otro lado", la nada (16). Es la única manera de trazarlos.

Imaginémonos la escena del capítulo anterior. Imaginemos que uno de los caballeros que conversan al borde del agua es Locus. El otro, que le replica, es Idus.

Intuicionismo

Dejémosle hablar a él.

-Puede hablarse de todo, yo mismo puedo exponer mi propio punto de vista desde mi propio punto de vista; lo que, como hemos visto, no puede Locus, como mínimo, estar seguro de poder decir desde el suyo.

Puedo decir, por ejemplo, que la idea fundamental de mi punto de vista es la de **sentido**.

¿Qué es el sentido? Bueno, puedo decir por lo pronto, que todo tiene sentido, y un sentido **diferente**. Para mí no se trata, como para la idea de mundo, o de verdad, de Locus, de ser o no ser real, de ser verdadero o falso, sino de qué sentido tiene cualquier cosa, todo, todo lo que me llegue en alguna manera, todo sobre lo que pueda poner la **atención**. Todo ello, todo, tiene algún sentido.

Y sentido es, para mí, **pensamiento**.

Por eso, ese "arriesgarse a dejar de pensar" de Locus en que consistía la filosofía en cuanto arriesgarse a lo falso, no es tal para mí, pues todo arriesgarse, como todo, tiene sentido. E incluso todo pensar ¿no es arriesgarse? No arriesgarse a no tener sentido, puesto que todo lo tiene, sino que aquí la cuestión no es tener o no tener, ser o no ser, sino cuál es el sentido que puede tener el riesgo de pensar. El sentido lo mide. El sentido es cualquier medida de la diferencia de algo. Cualquiera.

Cualquiera tiene sentido.

Por eso todos los "todo vale" utilizan mi punto de vista. También los relativismos me utilizan. Pero incluso mis opuestos, un Wittgenstein en el mismísimo *Tractatus*, habla de pensamiento varias veces en mi sentido y al final reconoce que todo el libro habla desde mi punto de vista. Necesitó situarse en mi punto de vista para hablar del suyo, ¿no es eso gracioso?, y condenarlo al final al sinsentido, al azar, a las tinieblas. No. No existe el sinsentido absoluto, o total. Y para mí el pensamiento, el del *Tractatus* por ejemplo, es azar pero con algún control, algún orden. El sentido lo mide. Negar que es pensamiento y que tenga sentido no es más que un chiste. Eso sí, con sentido.

Desde luego los logicistas que conozco ya pueden hablar de sentido, traicionando a Locus; pero definen sentido en función de la verdad, sujetándolo a ésta. Convierten la cuestión del sentido en un tenerlo o no tenerlo (lo que yo creo es propio del concepto de verdad), y tenerlo es poder ser verdadero o falso. E incluso le hacen un lugar, más allá de la verdad: lo falso, tiene sentido. Hacen del sentido una verdad, un mundo (los llamados mundos posibles) más allá de la verdad y del mundo y que comprende a éstos. Y así, con ese "doble mundo" se permiten a sí mismos hablar de lo verdadero y lo falso: desde mi punto de vista, reducido, encorsetado al suyo. Mi punto de vista les ha conducido a un dualismo, a duplicar el suyo. Y con eso ya pretenden ir tirando con su análisis. Con no poca mala conciencia.

DLO, en cambio, como logicista es diferente, se acerca mucho más a mí al identificar verdad y sentido, respetando, o tratando de respetar, ambas ideas al mismo tiempo. Para DLO, todo lo verdadero tiene sentido, pero también todo lo que tiene sentido es por ello verdadero (al menos en algún mundo posible, que para él, todos están en este) (17). Por eso dice que uno de ambos términos, "verdad" o "sentido", es innecesario, pues el corriente significado de ese término está demasiado impregnado de esos logicismos dualistas que antes denunciaba, y que DLO denuncia en la pag. 95 como instrumento de violencia política e ideológica.

El sentido es cualquier medida de la diferencia. Hay mucha literatura sobre el sentido, ninguna filosofía creo que pueda ignorarlo. En los años 70, quizá la obra más señalada al respecto fue la *Lógica del sentido*, de Deleuze, cuyo sentido del sentido es, en el fondo, muy cercano al mío, añadiéndole inevitablemente todas sus peculiaridades y particularidades (al fin y al cabo Deleuze no es ficticio y yo sí que lo soy). Deleuze escribió situándose delirantemente en toda una tradición intuicionista, que ya iremos comentando al paso más adelante. Pero ahora, para empezar, prefiero hacerlo citando escritores de otra tradición menos literaria y más positivista.

Como es el caso, por extraño que parezca, de un logicista, el fundador, Frege, quien en su

artículo "Sobre sentido y referencia" (18) escribe del sentido, y del pensamiento, de una forma verdaderamente perspicaz, para mí en general francamente aceptable, influido sin duda por los ambientes intuicionistas de su Alemania patria, pero que, a mi parecer, a pocos intentos exitosos de aplicación analítica dio lugar entre las filas positivistas.

De todas maneras -continúa Idus- el intento más preciso llevado a cabo para aplicar mi idea de sentido, aunque bajo otro nombre, por parte sobre todo de los intuicionistas, aunque seguidos en esto por la virtual totalidad de la lógica, es la idea de prueba o demostración. Con ella pretenden los intuicionistas sustituir la poderosa idea de verdad, en lógica y en filosofía de la matemática. Es la demostración diferente la que define lo diferente, situándolo, relacionándolo con lo diferente. Dos ideas son diferentes si y solo si tienen demostraciones (sentidos) diferentes. Por eso un Dummett, defendiendo el intuicionismo como filosofía del lenguaje, matemático, en principio, y en último término como filosofía del lenguaje en general, propone la demostración como significado:

Debemos, por tanto, reemplazar la noción de verdad, como noción central de la teoría del significado de enunciados matemáticos, por la noción de *demostración*: captar el significado de un enunciado consiste en la capacidad de reconocer una demostración de él cuando se nos presente una, y captar el significado de cualquier expresión más pequeña que una oración debe consistir en un conocimiento de la manera en la que su presencia en una oración contribuye a determinar lo que es contar como demostración de esa oración (19)

Y más adelante:

Ese argumento implica sólo ciertas consideraciones de teoría del significado de un alto grado de generalidad, y podría, por tanto, igualmente haberse aplicado a cualesquiera enunciados, en cualquier área del lenguaje (20)

Y un poquito más adelante:

evidentemente, la apropiada generalización de esto, para enunciados de un tipo arbitrario, sería el reemplazar la noción de verdad, como noción central de la teoría del significado, por la de verificación; saber el significado de un enunciado es, en tal visión, ser capaz de reconocer cualquier cosa que cuente como verificación del enunciado (21)

Como puede verse, para mí el pensamiento no es sino movimiento, y son los caminos del pensamiento los que, a su través, definen lo diferente. Lo importante de un lugar, en el espacio, es el camino que ha conducido a él. El camino es el lugar, y caminos diferentes conducen a lugares

diferentes. No hay más lugares que los de la experiencia. No hay lugares en el espacio. No hay espacio. Para crear la ilusión del espacio, debe Locus desterrar los caminos del pensamiento del pensamiento, e identificar los lugares, así vaciados, de acuerdo con criterios absolutos. Arriesgándose a dejar de pensar.

Ahora bien, ¿qué es eso de "contar como demostración", o "verificación" concluyente de algo?

Dice Dummett:

Esto no quiere decir que estemos obligados acriticamente a aceptar cualesquiera criterios de demostración que convencionalmente puedan admitirse (22).

Sí. Y ahí está donde mi punto de vista se distancia del de los intuicionismos más positivistas, que en aras de la operatividad de sus criterios, y evitando el peligro de relativismo, que en esa cita Dummett delata, sujetan sus criterios de demostración de una forma absoluta. O al menos restringida a los lenguajes a analizar, como el matemático, generalmente, sin por ello dejar de echar de menos unos criterios generales de demostración para toda la filosofía del lenguaje.

Tal sugiere Dummett en el mismo artículo citado, proyectando su criterio de demostración en forma de criterio de uso. El significado de un enunciado determina y está determinado por su uso. Si dos individuos hacen idéntico uso de un enunciado, entonces es que para ellos tiene idéntico significado. Uso que, sólo en algunos lenguajes, consiste en una búsqueda de su demostración, o verificación, de acuerdo con ciertos criterios. Criterio de significado que es el que defendió el segundo Wittgenstein y su escuela, lo que denuncia el paso del *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas* como un acercamiento a las tesis intuicionistas que en un principio habían sido explícitamente desterradas, como anteriormente hemos comentado.

-Pero, un momento -interrumpe Locus.- No me negarás aquí tampoco, que en esa propuesta de Dummett que acabas de exponer, esa especie de pragmatismo, no vuelvo a intervenir yo por muchos lados, lo idéntico. Pues el fijarse en el uso, como has dicho, es fijar un conjunto de identidades de acuerdo con fijados criterios para fijados lenguajes.

-Aquí debería intervenir yo -piensa un tercer caballero que aún no ha sido presentado.

-No lo niego, desde luego -salta Idus.- Eso que acabas de decir es cosa tuya. Pero soy yo el que te permito que fijas tus identidades locamente donde quieras en el flujo del pensamiento. Porque el pensamiento es un movimiento, y un movimiento **discreto**, en cualquiera de cuyos saltos, puedes fijar la atención e intentar quedarte. Pero yo paso.

El pensamiento es un movimiento entre lo diferente, que es discreto, porque lo que genera, lo que define, lo que da cada salto diferente a través de los que se mueve el pensamiento es aquello que constituye para mí el último criterio de sentido, por encima, y más general, que la demostración o el uso: es la **decisión** libre del hombre, o en cualquier caso, del que piensa. Es la decisión la que fija los criterios de demostración o de uso. Dummett dice que hay que fijarlos para no caer en la arbitrariedad acrítica, voluntarista, de una decisión cualquiera. Pero yo digo que soy yo el que permite a los pensadores fijarse en momentos, saltos, diferentes en su decisión, y provocar así la confrontación crítica en el pensamiento. La decisión, así, actúa a saltos. Por eso el pensamiento es un movimiento discreto; como señala Adorno (23); o los que ven el pensamiento como una sucesión de descubrimientos, o revoluciones (24).

Por eso decía antes que mi punto de vista pretende ir más allá que el de los intuicionistas positivistas.

Porque la decisión, aunque discreta, da toda la libertad imaginable al pensamiento para desarrollar su sentido y "arriesgarse" en cualquier dirección imaginable (e incluso las aún no imaginables), que la decisión abandonará o mantendrá, según decida. Se ha dicho mil veces que el pensamiento es libre ¿no? (25).

He dicho "aún no imaginables". Cada salto, es un momento. Porque la discreción del pensamiento, crea, a través de lo diferente, el **tiempo**. El pensamiento es el tiempo. El tiempo es la dimensión, cualquier medida, del sentido. El tiempo está creado por los saltos de la decisión del pensamiento.

Ya lo dice Derrida:

el sentido, antes incluso de ser expresado, es temporal de parte a parte (26).

Y es en su movimiento, como el pensamiento crea el tiempo. Por eso, cuando en el párrafo anterior aparecía el punto de vista de Locus en el que la identificación del pensamiento con los pensamientos concretos que traía el atomismo implicaba el movimiento (del mundo y del pensamiento), no se estaba sino haciéndome otra concesión. Pues no hay movimiento sin mí.

-Sí, ya dijimos entonces que el movimiento aparecía en un acercamiento a la orientación trascendental -digo yo.

-Pero no sólo el tiempo -sigue Idus.- También el movimiento crea eso que Locus llama espacio, su mundo. El movimiento del pensamiento crea el mundo.

-Perdona -protesta Locus-, no lo *crea*, propiamente. Pues el mundo no tiene tiempo, tampoco principio. El pensamiento, al moverse, tan sólo *descubre* el espacio, al moverse en el espacio sin tiempo; que adquiere tiempo sólo subsidiariamente, en función del movimiento.

-Ah, sí, ya sabemos que te mueves en dos planos por lo menos: el del mundo, que es el que te tira y al que intentas proyectar todo, y el del movimiento, el implicado por el pensamiento concreto (Dios con nosotros) de tu atomismo, en concesión a mí. Por eso inventas que el pensamiento concreto es un descubrimiento temporal del pensamiento, del mundo sin tiempo.

Bueno, pues sea para ti descubrimiento lo que para mí es creación. Pero el del espacio, sucede en el movimiento, identificando lugares. ¿Cómo? A base de identificaciones cruzadas (27) de diferentes momentos, pertenecientes a diferentes movimientos.

El tiempo es la suspensión de esas identificaciones. ¿Podríamos decir que es la suspensión de la identificación? ¿y que toda identificación crea (descubre, dice Locus) espacio y toda suspensión de la identificación, toda diferencia, tiempo? Creo que sí, si referimos ambos, espacio y tiempo, al movimiento. Porque habrá quien diga: ¿y no pueden diferenciarse lugares en el espacio; por ejemplo, el de la tierra y el de la luna, no son diferentes, o el de una circunferencia y su centro? Y habría que responder: esa diferencia (relativa a un mismo espacio) implica el tiempo del movimiento de ocupar, o pensar, tierra y luna, circunferencia y centro.

Un lugar no es sino un indefinido, abierto, como el tiempo, conjunto de momentos idénticos, los momentos en los que se dice que se ocupa, o se piensa.

Supongo que a muchos lectores les parecerá todo esto muy especulativo, como yo mismo. Pero esta línea de argumentación creo es la que aplica a la matemática un Lakatos, filósofo de la lógica del descubrimiento científico, por ejemplo en *Pruebas y refutaciones* (28), donde considera, como yo aquí, al espacio matemático en función del movimiento de descubrirlo (crearlo).

Desde ese punto de vista, el espacio es reversible, en el espacio el movimiento es repetible y siempre se puede "volver", que diría Locus, a base de identificaciones. El tiempo, en cambio, es irreversible, en el tiempo el movimiento es irrepitable y, a falta de identificaciones, no se puede volver, no hay plano o guía para regresar. Identifica y negarás el tiempo, lo destruyes. El mito del eterno retorno, uno de los más grandes de Locus, es el de la creación del espacio a costa del tiempo (29).

Llamémosle irreversibilidad, a esta característica definitoria del tiempo como relación.

Quizá sea el movimiento el lugar-momento de nuestro pensamiento donde espacio y tiempo se encuentren a partes iguales, a medio camino, y desde el que Locus lo reducirá todo lo que pueda a

espacio, e Idus a tiempo.

-Precisamente "a medio camino" entre la orientación real y la trascendental -insisto yo.- Pues repito (¿repito?) que ya cuando en el párrafo anterior hablamos del movimiento, al hablar de Locus, dijimos que ello se debe a un acercamiento a la orientación trascendental (Parece que antes no se me oyó).

-Efectivamente -responde ahora Idus.- Yo lo siento todo desde el punto trascendental. Que si lo trascendental está en la cercanía a nuestro cuerpo y a los signos que controlamos junto a él, como se dijo en el capítulo anterior (30), yo digo que es porque el punto trascendental está situado justo en la decisión. ¿Decisión de quién? ¿de la voluntad? Yo en eso no entro (31). Por eso, para los de actitud más conductista, lo trascendental está en el movimiento del cuerpo, y para los más mentalistas, que admiten los llamados lenguajes internos al cuerpo, lo trascendental está en la imaginación, en la memoria, en la sensación, los sentidos, que son para ellos el primer sentido, de los que dependen todos los demás. (Como dice DLO, "hay más de cinco sentidos" (32). Porque para ellos es ahí, en los sentidos, donde se nos aparece la decisión, la decisión de fijar la atención aquí o allá, de esta o de la otra manera.

Por eso, los intuicionistas más mentalistas, el intuicionismo clásico contemporáneo siguiendo a su fundador, Brouwer, colocan lo trascendental, el origen del pensamiento, en lo que llaman "intuición primordial". De ahí el nombre de la escuela. Brouwer escribía por los años 20, y defendía, polemizando con logicistas y formalistas en filosofía de la matemática, posiciones cercanas a las de otras escuelas filosóficas menos positivistas como la fenomenología. Contra este mentalismo ambiente lanzarían Wittgenstein y los ingleses constantes críticas durante mucho tiempo.

Yo no tengo por qué comprometerme con una metafísica mentalista. Por eso para mí, la "intuición primordial" es un concepto un tanto mítico, por insuficientemente definido e innecesario. Sólo definen las operaciones resultantes de esa presunta "intuición", como es la inducción matemática, en suma, el contar, el enumerar, el saltar de la atención de fijarla en algo a fijarla en otra cosa; es decir, para mí, es la decisión de lo diferente que va creando el paso del tiempo.

La "intuición primordial" es, por una parte, el origen del sentido del pensamiento; origen, presuntamente único, que tiene como función asegurar al pensamiento su unidad, su identidad, como una totalidad, en clara concesión a Locus (amigo de mitologías). Por otra parte, es un hecho de los sentidos, especialmente en eso que en la tradición kantiana se llamaba la sensibilidad interna, el sentido no espacial, temporal; mejor dicho, *se manifiesta* originalmente en el sentido interno, pues hay quien insiste en distinguirlo de lo sensorial, y lo encuentra más allá, en una "especie de certeza

inmediata con la que se nos dan los hechos fundamentales del [pensamiento]" (33). Esto de poner el origen del sentido en la raíz de lo sensorial, además de asegurar la unidad e identidad del sentido de lo humano como vimos antes, pretende asegurar su necesidad al ligarlo a la naturaleza humana, en la línea kantiana de asegurar el apriorismo en un innatismo.

Y por otra parte, la "intuición primordial" incluye lo que yo llamaría "conciencia de libertad". Dice Brouwer:

La intuición primordial de la matemática y de toda actividad intelectual es el sustrato de todas las observaciones del cambio cuando se le desprovee de toda cualidad.

[... es] la división de los momentos de la vida en partes cualitativamente diferentes que, separadas sólo por el tiempo, pueden reunirse (34).

Para mí, ese "sustrato" del cambio, es la decisión como trascendental (el sentido del sentido, es decir, la decisión como decisión), la conciencia de poder pensar (decidir pensar) cuantas veces se decida, *ad libitum*, indefinidamente. Y que si al decidir se crea el tiempo, éste no tiene que tener fin. Que si pensar es decidir, no tiene que pensarse un fin en la decisión, ni por tanto en el pensamiento, ni en el tiempo.

Sin embargo, este pensamiento que piensa el pensamiento, no es idéntico, no es pensamiento que se piensa a sí mismo, como pensó Descartes. Es siempre diferente. Por eso, también podría pensarse un fin. Puede pensarse cualquier cosa. La decisión como trascendental no asegura la infinitud del pensamiento, sino que lo deja siempre en suspenso.

Esto es lo que llamaremos la apertura, o incompletabilidad, del sentido, del pensamiento, del tiempo. Sea la apertura, además de la irreversibilidad, la segunda característica definitoria del tiempo como relación.

(De ahí la concepción que Heidegger, como toda la tradición fenomenológica, en la línea intuicionista, tiene de la verdad como apertura del ente en el tiempo; reduciendo, como DLO, el concepto de verdad al de sentido).

Aquí está lo trascendental. Las demás características de la "intuición primordial" como trascendental sobran, son hojarasca metafísica y positivista. Basta la decisión.

No hay, por ejemplo, "certeza inmediata con la que se nos dan los hechos fundamentales del pensamiento". O todo hecho del pensamiento la tiene. Todo es inmediato como todo tiene sentido. No hay lo inmediato como opuesto a lo mediato. (Esto es ser o no ser propio de Locus y su

"verdad"). A la decisión, todo es inmediato, aunque sólo un momento (Atman) (35).

Todo es inmediato y todo es mediato. Lo mediato y lo inmediato cambian. Todo es cuestión de tiempo (36).

Por eso puedo decir, que la idea fundamental de mi punto de vista es la de **vida**.

El sentido es la vida. Los sentidos son la vida. Como decía Ralph Waldo Emerson. La vida es el pensamiento (37).

Por eso, cuando Wittgenstein en el *Tractatus* identifica mundo y vida, lo hace a costa de ésta, en un libro que afirma el mundo y niega la vida. Aunque mis seguidores puedan decir que al hacer eso, niegue su propio texto donde afirma el mundo y, al final, sólo reine la vida. Pero una vida fuera del mundo, desconocida e incognoscible, la "otra cosa" a la que remite el silencio, *the undiscovered country*, como dice Hamlet de la muerte. Eso es la vida para un Locus.

No. Para Locus sólo hay mundo. Para mí, todo es vida.

-Bueno -dice Locus después de un silencio-. Supongo que un talante tan liberal como el tuyo, después de haber podido decir lo que has querido, pinchando y cortando por acá y por allá, podrá también escuchar, sobre todo a alguien a quien tú mismo concedes más derecho a pinchar y cortar.

Porque además de haber expuesto tus ideas, te estás pasando el día denunciando a los diversos pensadores concretos de hacerme a mí concesiones, como si estuvieran apestados, y a mí mismo, de hacértelas, en cambio, a ti, como si fueras inevitable. Pues escucha: yo también puedo a mi vez denunciar que tú mismo, que tan puro te presentas, no has podido evitar hacerme concesiones a mí. Sobre todo, en líneas generales, tú que dices sólo afirmar la diferencia, ¿no basas tu pensamiento en las identidades fundamentales entre sentido, pensamiento, tiempo y vida, por lo menos?

-Puedes pensarlo así, si quieres. Pero, la verdad, sólo una simplificación de las cosas, como a ti te gusta hacer para discutir después, podría admitir esa identidad sin más. Para mí, en el fondo, esos términos no son totalmente idénticos, no lo son. Son diferentes, los he usado diferentemente. Todo puede ser diferente para el que quiera. Y cualquiera puede analizar lo que he dicho viéndolos como diferentes. No sólo esos términos entre sí, sino cada vez que he dicho alguno de ellos y cada vez que los piense.

También dije que todo pensamiento crea. Pero para mí, en el fondo, crea y destruye al mismo tiempo, o incluso en distinto tiempo.

Yo soy un personaje que puedo, como cualquiera, pensar cualquier cosa, pero que piense lo que piense, como mi nombre indica, siempre me voy más allá de mí mismo.

Lógica: conjunto

Ya hemos dicho que la lógica es el pensamiento para Locus y así empieza a ser definida en DLO -Lógica es la forma del lenguaje [pensamiento] verdadero (38)-. (Aunque eso de "verdadero", como se ve en DLO más adelante y aquí ya antes lo hemos dicho, estrictamente, sobra. Pues para Locus todo pensamiento tal es verdadero, y para Idus, para quien verdadero, si es algo, no es más que todo lo que tiene sentido, lo mismo). Y los logicistas, que ofician de ser los más fieles seguidores de Locus, han adherido el vocablo a su propio nombre (Yo lo vi primero).

Pero los intuicionistas han reclamado también su derecho a usarlo. En la misma medida en que, aunque diferente, tienen ellos también su noción de pensamiento. La lógica es, pues, también el pensamiento para Idus.

Cierto que los logicistas han salido siempre, a lo largo de la historia, cuando han salido, antes que los intuicionistas. Quizá por eso tienen éstos tanta obsesión con la importancia del tiempo. Aunque no creo que esa delantera sea la única razón por la que la lógica logicista ha gozado de mayor éxito en aplicaciones y divulgación que la intuicionista. En cualquier caso, desde su primer momento los intuicionistas han lanzado polémicamente su diferente noción de pensamiento y lógica, tanto en el seno de la escuela de tal nombre, en la doctrina de Brouwer y sobre todo en los trabajos iniciados por Heyting (39), como en otras escuelas o tradiciones de Idus, como la fenomenología, y como revela elocuentemente el título, antes citado, de la *Lógica del sentido* de Deleuze.

En este párrafo y en el próximo vamos a hacer un sumario recorrido comparativo por las diferentes nociones y puntos de vista de Locus y de Idus en lógica. Al menos, los que consideramos precisos para situar ambos puntos de vista, y en cuanto aparecen entre las líneas de DLO.

Empecemos por la noción que, como dijimos al principio de este capítulo, se ha considerado modélico y central punto de encuentro y desencuentro de los diferentes puntos de vista filosóficos, la noción (capital, por otra parte, en DLO) donde todas sus divergencias y problemas se reflejan: la noción de **conjunto**.

Estrictamente hablando, "conjunto" es una idea propia de Locus. (Lo cual parece inclinar hacia ese lado nuestro punto de vista y el de DLO). Para su más señalado introductor contemporáneo,

por un 'conjunto' entendemos cualquier colección M de definidos y bien distinguidos objetos m de nuestra percepción o nuestro pensamiento (que se llaman los 'elementos' de M), como constituyendo una totalidad (40).

Se dice que los elementos de M *pertenecen* a M .

Vamos a ver: ¿a qué nivel de Locus aparece la idea de conjunto? No al nivel más radical, para el que sólo hay una cosa: el mundo. Y nada más. Ninguna posibilidad de colecciones algunas. A no ser que consideremos que el mundo es un conjunto de un solo elemento, él mismo, que no pertenece a ningún otro conjunto como no sea a sí mismo. Pero poca teoría de conjuntos puede sacarse de él. (Nótese, sin embargo, que tal conjunto solitario casi no viola las teorías de conjuntos al uso (41), que aparecen en niveles ulteriores de Locus).

La idea de conjunto aparece propiamente, con su correspondiente teoría en funcionamiento, en el nivel atomista de Locus. Ahí, la verdad es el conjunto de todas las verdades (el pensamiento el conjunto de todos los pensamientos, el mundo el conjunto de todos los hechos y objetos. El espacio, el de todos los lugares). (Es un nivel suficientemente Idus para que haya aparecido la diferencia, entre verdades, pensamientos, lugares,..., elementos, y, como se sabe, con ella, el movimiento y el tiempo).

Pero aún dentro de ese nivel, pueden distinguirse otros, de menos Idus a más: tres, al menos.

Uno, es el de la teoría de conjuntos de elementos y de conjuntos de esos conjuntos, y así sucesivamente. En tal teoría no cabe que un conjunto sea elemento de sí mismo. Se llama a tal teoría, teoría de conjuntos-punto (*point-set theory*), pues es la que se usa al pensar en puntos como elementos y conjuntos de puntos, en geometría, o en números reales y sus conjuntos, en álgebra (42).

Otro, es el de la teoría de conjuntos abstractos (*abstract set theory*), en la que sí cabe que los conjuntos puedan ser miembros de sí mismos. Pero en la que hay conjuntos que no pueden ser miembros de otros, como le pasa al mundo. El mundo de Locus, sería al menos uno de esos conjuntos, a los que, para distinguirlos de los otros, llaman "clases", o "clases últimas" (43). Lo mismo le pasa, por ejemplo, al conjunto de todos los conjuntos, que (como vimos le pasaba en el capítulo anterior al conjunto de todos los lenguajes, que no era propiamente lenguaje, o estaba al límite del lenguaje) por ello, no es propiamente un conjunto, o está al límite de los conjuntos (44), es una clase. (Bien Locus puede estar tentado de identificar tal conjunto límite con el mundo).

Y el otro nivel es el de la teoría de conjuntos en la que pueden éstos pertenecerse a sí mismos y no hay clases últimas, más que conjuntos. Como se ve, es la teoría de conjuntos más liberal, donde los conjuntos pueden ser de cualquier tipo. Por tanto, es la más Idus. Pero, ay, ahí está la dificultad para Locus. Porque esa transparente libertad alcanzada aparentemente desde sus propios planteamientos, le conduce a pensamientos que la teoría debe admitir como verdaderos y falsos, al mismo tiempo. Son las llamadas **paradojas** de la teoría de conjuntos. Y eso no debe ocurrir, porque, para Locus, cualquier pensamiento, o es verdadero, o es falso.

¿Y no podríamos considerar a tales pensamientos como estando al borde mismo de la verdad, marcando su límite, y que el pensamiento y el mundo es un espacio con límites?

-No. -dice Locus.- Porque esos pensamientos paradójicos contagiarían de paradoja a todo el pensamiento (pues, según mi lógica, una paradoja conduce a cualquier paradoja). Todo pensamiento sería verdadero y falso al mismo tiempo. Todo pensamiento estaría al límite, todo lugar, rodeado de vacío. Verdad y falsedad se identificarían. Mundo y nada. Y yo dejaría de ser yo. No. Me quedaría sin contrarios. Me gusta la negación, la necesito. Gracias a ella puedo llegar a la verdad desde la falsedad, al mundo desde la nada: negando lo falso. Sin negación, no sería posible la crítica. Debo conservar la diferencia entre verdad y falsedad, que, por otro lado, no es una diferencia propiamente, porque la falsedad, como la nada, no existe. Si admito las paradojas, yo no sería nada. Imaginate. Preferiría ser Idus. Sin falsedad, la verdad se disolvería en sentido.

Por eso los logicistas, sensibles a esa responsabilidad, tratan de impedir que el pensamiento los lleve a tales paradojas, lo que viene a ser, retroceder y colocarse en el nivel anterior de la teoría de conjuntos, el que admite clases últimas, conjuntos que *no pueden* ser miembros de otros conjuntos. Y los identifican.

Aunque se retroceda, las paradojas hacen, pues, de límites.

Y, aunque se retroceda, en ese movimiento parece haberse mordido algo del corazón de la manzana de Idus, pues en la manera de efectuar ese retroceso surgen las diferencias entre las diversas teorías de los logicistas, sin que de momento parezca ninguna de ellas descubrir más verdad que las demás, tener más poder, ninguna de ellas parece para Locus preferible, y elegir entre ellas es declarado por los logicistas, cuestión subjetiva (45). Todas tienen sentido, porque ninguna de ellas, aunque sean diferentes, es la verdadera; ni siquiera más verdadera. La teoría logicista de conjuntos queda por ahí, pues, para Locus, incompleta.

-Efectivamente, las paradojas, quieras que no, son un límite. Y un límite donde soy yo el que me aparezco -dice Idus,- el sentido, la indeterminación, la libertad. Pero no es el único, para Locus.

Aunque no llegáramos a la teoría de conjuntos (la teoría de qué conjuntos constituyen el mundo) y no aparecieran, pues, las paradojas, en la lógica necesaria para esa teoría de conjuntos, donde los conjuntos no son objeto de pensamiento, sino sólo presupuestos implícitamente (sobre todo en forma de "universo del discurso", o conjunto de objetos cualesquiera sobre los que *se puede* estar pensando), en esa lógica básica, aún aparecerían límites.

Uno de ellos es el siguiente: hay en esa lógica pensamientos, de los que no se puede saber si son verdaderos o falsos. Mejor dicho, es Locus, el que no puede saberlo. Dicen que tales pensamientos son "indecidibles", porque no puede decidirse acerca de su verdad o falsedad. Eso dice, por ejemplo, el teorema de Church (46). Y de nada le vale a Locus consolarse pensando que tales pensamientos son, en el fondo, verdaderos o falsos, aunque no pueda saberse. ¿En qué fondo? En cualquier caso, en uno inalcanzable para él, parece ser. Y si ese fondo es inalcanzable al pensamiento, en esos pensamientos indecibles Locus está condenado a no saber nunca si está pensando en algo o en nada. Al menos, desde la teoría de conjuntos y su lógica, descubiertas por él y los suyos en nuestro tiempo.

Es decir, el pensamiento de Locus a nivel atomista se encuentra con una de estas cuatro posibilidades: pensamientos verdaderos (pensamientos propiamente), pensamientos falsos (no pensamientos), pensamientos verdaderos y falsos (paradojas) y pensamientos de los que no puede saberse si son verdaderos o falsos (indecidibles). En estos últimos, el pensamiento-mundo no accede al pensamiento concreto identificable para nosotros, son la cara oculta del mundo.

Tan sólo en la llamada lógica de proposiciones el pensamiento accede por completo al pensamiento concreto, y sólo aparecen pensamientos, dentro de una de las dos únicas posibilidades que quiere admitir Locus: o verdaderos o falsos. (Se dice que la lógica de proposiciones es decidable). Es decir, eso sólo ocurre en los pensamientos que relacionan pensamientos con esos conceptos llamados conectivas. Y en esa lógica no es preciso pensar (aunque de manera implícita) en más conjunto que en la verdad, el mundo, el conjunto de todas las verdades, de todos los hechos (47).

Por eso, sólo en esa lógica de proposiciones ese pensamiento llamado "principio de tercero excluido" ("cualquier pensamiento o es verdadero o es falso, no cabe una tercera posibilidad") es un hecho, un pensamiento concreto. Pues pensarlo en toda lógica, sin restricciones, es gratuito, es pensar en lo que no va a ser refutado pero tampoco confirmado por el pensamiento, es pensar en lo que no puede pensarse.

-Como varias veces hemos visto que los Locus no pueden evitar hacer en su pensamiento

concreto.

La tenaz aceptación incondicionada del principio de tercero excluido por parte de Locus quizá quede más comprendida al recordar que para él verdad es mundo y existencia. Y es difícil pensar qué sería eso de existir y no existir, o existir más o menos. En el existir -creemos que todo el mundo pensaría- no cabe una tercera posibilidad. En el existir, todos somos Locus.

Y fuera de la lógica de proposiciones, en la lógica de predicados, por ejemplo, no puede evitar Locus usar el concepto de demostración, que aquí consideramos de Idus.

Es la lógica de proposiciones el lugar propio de la lógica de Locus; una lógica donde no hay implicados más conjuntos que la verdad, que es una clase última donde las haya, y donde sus miembros son conjuntos de verdades (proposiciones), las cuales son conjuntos a su vez conjuntos de pensamientos concretos de esas proposiciones. Está implicada en ella una lógica de conjuntos cuyo nivel es una combinación del nivel de la teoría de conjuntos-punto (*point-set theory*) y del de la teoría de conjuntos abstractos (*abstract set theory*). Es éste un nivel más que podríamos añadir a los tres reseñados en su lugar, más arriba (49). Sería éste, el nivel más Idus. Donde los puntos, o números reales de la teoría de conjuntos-punto serían aquí verdades, pensamientos concretos.

Por eso Locus pretende que toda la lógica, toda la filosofía, todo el pensamiento, está reflejada en esa lógica de proposiciones, esa teoría de conjuntos de pensamientos, y lo que de aquellas zonas más remotas del pensamiento no quede aquí reflejado, no es verdad, no es pensamiento, no existe; aunque las líneas de proyección, en esas zonas remotas se puedan tornar inciertas.

La lógica de proposiciones, para Locus, irradia, en el centro, reflejando todas las zonas del pensamiento.

Una verdad en esa lógica (por ejemplo, el principio de tercero excluido), refleja, porque contiene, conjuntos de verdades (por ejemplo, "ha explotado una estrella lejana o no ha explotado"), que pertenecen también a otras zonas consideradas no exclusivamente lógicas del pensamiento (en este ejemplo, la astronomía). A las verdades de la lógica se llaman verdades lógicas, o analíticas. Pero las zonas consideradas no exclusivamente lógicas del pensamiento contienen otras verdades, no lógicas, no analíticas, llamadas sintéticas (por ejemplo, "ha explotado una estrella lejana", si acaso), que son consideradas no lógicas porque su verdad está decidida por principios propios de esa zona del pensamiento (en el caso de las ciencias experimentales, por principios metodológicos experimentales).

Sin embargo, Locus, para quien la lógica, y en concreto la lógica de proposiciones, refleja todo el pensamiento, proyecta la verdad lógica sobre todas las verdades, a las que considera verdades por

lo mismo que lo es la verdad lógica. Es decir, para él toda verdad es lógica, aunque en el caso de las llamadas verdades sintéticas, los principios, métodos y experiencias concretas que la vuelven verdadera, y por tanto analítica, pertenezcan a unas zonas del pensamiento (por ejemplo, una ciencia) y no a otras (50). Mientras que la verdad analítica de la lógica pertenece, y puede encontrarse, en todas las zonas del pensamiento, gobernada por los mismos principios: los de la llamada lógica. Y estos principios y su lógica, por más generales, se consideran los más seguros y estables, los más verdaderos, los más fieles reflejos de la verdad. Son los que, al encontrar paradojas u otras anomalías en el pensamiento, menos estaremos dispuestos a revisar.

Esto es lo que defendió Quine, uno de los Locus más perspicaces y flexibles, en su famoso artículo "Dos dogmas del empirismo". Para él, la distinción analítico-sintético no es tajante sino cuestión de grados, cuestión de enfoque, del pensamiento (51). Su posición supone un punto de vista Locus al considerar a toda verdad como analítica, pero también un punto de vista Idus al considerar toda verdad concreta mantenida por nosotros como gradual, es decir, que la verdad concreta no es, para nosotros, inevitablemente, cuestión de ser o no ser. Tan sólo en principio, desiderativamente, lo es. Y este deseo es el que mueve nuestras verdades concretas en busca de la verdad, ideal. Ello evita que la verdad gradual se disuelva por completo en sentido, pues se dispone en grados, jerarquías de mayor universalidad a menor universalidad en su analiticidad, que se considera de mayor a menor proximidad o fidelidad, a la verdad ideal.

Lógica: secuencia

-En fin, ¿qué queda de Locus? -dice Idus-: el deseo de serlo, que le conduce a tomar decisiones que, o bien le llevan a quedarse sólo con su lógica de proposiciones y nada más, reduciendo el resto del pensamiento a la nada, o bien le llevan a proyectarla a todas partes, con lo cual es todo lo que se le queda en nada, y su verdad, desconocida; la trascendencia del místico. Y todo el pensamiento concreto cae una vez más en mis brazos.

¿Qué hago yo con él para salvarlo de la nada de Locus? Evitar el error desde la raíz, la propia noción de conjunto. Yo no veo conjuntos. Yo veo, mejor dicho, siento, secuencias.

¿Y qué es una **secuencia**? Todo el mundo lo sabe. (No voy a fingir definirla en términos de sucesión de objetos, o elementos, como fingió Locus definir conjunto en términos de colección. Es lo mismo, ¿qué añade el cambio de palabra? Las definiciones, o son una repetición de lo que ya se sabe, en cuyo caso en el alguna medida no tienen sentido, en cuanto no tienen diferencia, o bien dicen algo nuevo. Y yo no quiero ahora decir nada nuevo de las secuencias. Evitemos, pues, definirla). Su sentido se definirá pensándola.

Los objetos, o miembros, de una secuencia se van eligiendo. Uno a uno.

Mejor dicho, cada miembro de una secuencia es la elección misma, la acción de elegir, y no hay más objeto que la elección. La elección se identifica con el objeto.

Cada elección es un objeto. La acción de elegir es lo que Brouwer llamaba mentalistamente la intuición primordial, en la que consistía el pensamiento.

Cada elección es un salto, un momento. Y la secuencia va creando, a través de las elecciones diferentes, el tiempo. Eso es el pensamiento. Porque el pensamiento es una secuencia y toda secuencia es pensamiento.

Ahora bien, una de las características del tiempo dijimos que era la irreversibilidad. Eso significa que no puede volverse a hacer una elección ya hecha, cada elección es nueva, y crea sentido. (De ahí la comprensible tendencia a proyectar geométricamente la dimensión temporal como una línea).

Por eso, estrictamente hablando -sigue hablando Idus-, desde mi punto de vista no es posible el análisis, pues elegir fijar la atención en una elección pasada es una nueva elección presente como cualquier otra. El pasado es inaccesible. Solo hay presente, y lo que se llama pensar en el futuro, es hacerlo presente. (Si el tiempo puede proyectarse en una línea, en cada momento sólo se siente un punto, sólo se elige un punto de la misma, nunca aparece en la elección la línea). Podemos estar eligiendo (pensando) en líneas, sistemas, creando sentidos gloriosos y tal. Pero no podemos estrictamente comprobar nada. No podemos comprobar que la línea o sistema elegido sea el anteriormente elegido. No lo es. Sólo podemos pensar en la elección misma y todo en lo que pensemos debe aparecer en cada elección. Como dicen los intuicionistas, *la elección constituye ella misma la demostración*. Pero la elección siguiente será diferente. Puesto que la elección "es una actividad, no puede comunicarse adecuadamente [...] no hay ni exactitud ni seguridad, dice Brouwer, en la 'transferencia de la voluntad'" (52). Al no ser posible el análisis, no puede medirse, ni elegirse (pensarse) el tiempo mismo. A no ser que...

-A no ser ¿qué? -insiste Locus.

-A no ser que elijáis engañaros. Ya sabes que yo soy muy liberal. La elección es irrenunciable. La

elección es fruto de decisión. Así que podéis decidir abandonarme y ponerlos en brazos de Locus en cualquier momento de maneras diversas. Total... De hecho los humanos lo hacéis constantemente en casi todas vuestras decisiones. Así creáis vuestros sentidos. Así creéis que es posible el análisis, la comprobación y la seguridad. Así creéis saber dónde y cuándo estáis. Pero no os lo reprocho. Al fin y al cabo en DLO se piensa que el pensamiento es análisis. Tan sólo... os pido que me tengáis siempre un poquito presente y que tengáis en cuenta que vuestros análisis son un autoengaño pasajero. Que tengáis conciencia de que vuestro sentido es siempre eso que se llama "un sentido figurado" (53) (total, maquillaje...). Si lo hacéis, os dejo en adelante llamaros "Idus analíticos", en memoria mía.

Para haceros ilusiones analíticas deberéis, en primer lugar, "hacer memoria", y decidir identificar entre sí algunas de vuestras elecciones, de vuestros objetos (*cross-identifications*). Estos, en la medida que abarcan vuestras identificaciones, se independizan del tiempo. Así dice Brouwer que pensamos en esos "complejos de sensaciones independientes del orden del tiempo y su dependencia del individuo es pequeña o ninguna. Esos complejos se llaman *cosas*, es decir, objetos externos" (54). Pero lo mismo se piensan los objetos matemáticos y cualquier otro tipo de objeto sujeto al análisis. De hecho se tiende a llamar objeto a esos complejos, no, como yo hago, a su elección. Y se dice que se elige un objeto, y se distingue entre una y otro. Eso hace también, por ejemplo, la fenomenología de Husserl.

Aunque a esos complejos los llaméis conjuntos, o incluso elementos, para mí y para los que me tienen presente no son más que secuencias (secuencias de identificación, a las que podemos llamar "secuencias del recuerdo"), dentro de la secuencia inanalizable del tiempo.

A veces, cuando no se quiere independizar demasiado una secuencia así del tiempo, es decir, de vosotros mismos, en aquellas que consideráis dependen en alguna medida de vuestra elección (una idea, un edificio, una vida, ...), entonces se suele asignar un momento en el tiempo a toda la secuencia del recuerdo, el de su primer miembro, el de su primera elección. Llamémosle "fechar" a esa asignación temporal (55). Así, añadir una nueva elección a la secuencia nos hace la ilusión de viajar al pasado.

¡Viajar!... porque esa independización parcial del tiempo (parcial porque sólo un extremo de la secuencia permanece anclado en el tiempo, el primer momento, al que creemos todos los otros se "refieren" olvidando que son todos diferentes; y la secuencia es como un túnel que sólo ocasionalmente problematizamos, cuando encontramos graves anomalías en el pensamiento)... esa independización parcial del tiempo es en la misma medida creación del espacio. Un espacio

"metafórico". Pero como lo es el espacio, el llamado espacio lógico, o el espacio físico: metáforas del tiempo.

La elección, y por lo tanto la secuencia, es fruto de decisión. Y las posibilidades de la decisión son todas; es decir, sólo podemos hacernos idea de ellas en la medida en que sentimos que se van ampliando. Imaginárnoslas es sentir las, crearlas.

Así que ya que hemos comparado las secuencias con los conjuntos de Locus, podría preguntarse: ¿Y han de tener los miembros de una secuencia algo en común?, es decir, ¿es decidible si cualquier objeto pertenece o no a la secuencia?: Pues depende de lo que se decida. Pero no tienen por qué. Claro que siempre tendrán algo en común, aunque sólo fuera el pertenecer a la secuencia. Todas las secuencias son decidibles, pues es la decisión la que las crea. (Con ello, ese término, "decidibilidad", tan mío, pero que tanto usan los logicistas en un sentido casi opuesto, adquiere su pleno sentido). Todas las secuencias, en último término, son decididas por enumeración de sus miembros.

Así, las secuencias se pueden dar por terminadas; y puede tal secuencia elegirse como el primer miembro de una secuencia del recuerdo, es decir, fecharla; y se pueden recordar los miembros de la primitiva secuencia manteniendo su orden secuencial, o no manteniéndolo (creando así un espacio fechado); ...; se puede elegir cualquier secuencia o cualquier miembro de secuencia, desde el recuerdo, como primer miembro de otra secuencia; se pueden fechar o no secuencias o miembros; ... y así el pensamiento se va creando decidiendo en todos los sentidos, tal que si en un momento decidimos fecharlo todo y hacerlo todo presente en la memoria, tendería a proyectarse geoméricamente la dimensión temporal de toda la secuencia como una estructura arbórea, o si se quisiera, rizomática (Idus apolíneo persiguiendo a Dafne) (56), donde cada secuencia o miembro, podría ser primero, o segundo, o tercer... miembro de todas las secuencias que se quieran. Algo parecido a las complejas estructuras de crecimiento de la materia viva. Así creo que puede *verse* crecer el pensamiento, como vagamente lo *sentimos*, pero con las limitaciones de nuestra técnica de recuerdos y proyecciones, limitaciones que desconocemos. Sólo las conoceremos conforme las vayamos superando.

Las secuencias pueden decidirse de manera que las elecciones de sus miembros se identifiquen entre sí como una misma acción repetida, en vista de alguna característica común (identificada) entre sus miembros. Es lo que en la filosofía intuicionista de las matemáticas se llama una secuencia legaliforme (*lawlike sequence*). O las secuencias pueden decidirse de manera que las elecciones de cada uno de sus miembros no deban guardar característica común alguna y queden sin identificarse. Llamamos a éstas, secuencias ilegaliformes (*lawless sequences*).

Y por último (y sobre todo), las secuencias se pueden dar por no terminadas, como la secuencia total, e inanalizable, del tiempo; e incluso decidirse que no terminen nunca, en la medida en que pueda o quiera mantenerse esa decisión o no en el futuro. Es a la secuencia ilegaliforme e inacabable a la que Brouwer y los intuicionistas llaman "secuencia de elección libre" (*free choice sequence*). Es en ella donde se manifiesta plenamente el carácter creador y libre de la "intuición primordial" del pensamiento y la característica esencial de "apertura" del tiempo. Es en ella donde Brouwer extendió "el campo de la intuición, desde el discreto y contable dominio de la aritmética, al continuo (y de alguna manera no contable) dominio del cálculo infinitesimal y la geometría" (57). Es con ella como Brouwer define el número real. Es por ella por donde Aquiles se encuentra con la tortuga.

Creo que la idea de la "secuencia de elección libre" es la que más se me acerca de entre las del intuicionismo; es modelo del punto de vista intuicionista del pensamiento.

Naturalmente, ni Brouwer ni sus seguidores han hecho un pleno, o irrestringido, uso de ella. Para sus propósitos, y para hacerla analizable, la restringió al concepto de "propagación", o "difusión" (*spread*), que es como un árbol formado por secuencias de elección libre ramificadas (58); donde se ve la tendencia del análisis intuicionista a las estructuras arbóreas, como antes vimos.

La secuencia de elección libre es una secuencia sin fin, in-finita. Es en ella, sobre todas las demás (por ejemplo, sobre la secuencia legaliforme, que nos permite, gracias a la reiteración de la elección que va creando sus miembros, preverla y "ser capaces de considerarla como un todo" (59)), es en ella donde creamos la genuina noción de **infinito**, de aquello cuyos límites se nos escapan. Si no, ¿de qué?

Pero entonces llega Locus y nos dice que podemos pensar *en conjunto* una secuencia infinita *como si* ya estuviera acabada, como hacemos con las secuencias finitas. Es decir, que podemos pensar en conjuntos infinitos sin más, como un todo. Y que los de su teoría de conjuntos pueden ser perfectamente infinitos. Es más, hay algún Locus que cree que hay conjuntos infinitos.

-Exactamente. De acuerdo con que nuestra experiencia de un conjunto infinito empieza siendo la que tú tienes, la de una secuencia que no acaba nunca,

pero habiendo ya formado el concepto de una estructura infinita, considerada como generada por tal proceso, damos el salto conceptual de aprehender la posibilidad de que tal proceso debería completarse, digamos, por un real o hipotético ser cuyos poderes trascienden los nuestros; y eso nos capacita para hacernos una clara idea de la estructura acabada que resultaría de completar el proceso (60).

-Pues nada de eso. En una secuencia finita sí que puedes dar el "salto conceptual" que quieras

(aunque a mí me parezca que lo haces, como te he dicho, en "un sentido figurado". Eso pude concedértelo). Una vez terminada la secuencia finita la identificas con cualquier otra con idénticos miembros pero en distinto orden, es decir, abstraes el orden, y ya está; y pides a quien te escucha que haga lo mismo. Pero no puedes hacer lo mismo con una secuencia no terminada cuyos miembros futuros desconoces y no puedes prever. ¿Qué vas a identificar con qué? Puede que pueda hacerlo un ser que no viva en el tiempo, es decir, que no viva, un muerto. Pero no tú. Eso ya no quiero concedértelo. Me parece siniestro.

-Pues lo hago. Me basta con que no me aparezcan paradojas que al dar con el límite del mundo, amenacen con disolverlo todo.

-Pues bien que te las encuentras ¿no? Claro, te encuentras con los límites que tú mismo te pones, haciéndote el muerto. Pretendes ponerle puertas al campo...

Por mí, desde luego, puedes hacer lo que quieras. Lo haces, y tiene sentido. Pero te engañas en cuanto al sentido de lo que haces, al creer que estás hablando del infinito. De lo que hablas en tus conjuntos infinitos es de conjuntos finitos.

-(Globalmente considerada, la opinión que aquí Idus manifiesta es la que parece implicar DLO (61) y las más radicales críticas a las posiciones de Locus fuera de la filosofía de la matemática; como en Adorno, en Frankfurt, o en la fenomenología y en su tradición francesa).

-... Y tu lógica no es, en el fondo, más que lógica de proposiciones, finita, pues en ella las decisiones que la crean están ya todas tomadas, completas, y el jueguecito funciona, y ofrece siempre resultados en un número finito de operaciones. Pero ¿qué te pasaba en la lógica de predicados, ¿eh? Te faltaban decisiones; justo de lo que a mí me sobra, por cierto. Por eso el *Tractatus* pensaba que los cuantificadores no son más que conectivas resumidas (62). Claro engaño, en el caso de universos del discurso infinitos.

Permíteme hacerte una crítica a lo Nietzsche. Pretendes hacer el enorme sacrificio, el autosacrificio, de salir de la vida para contemplar el mundo. (Desde luego, craso error; aunque sea sólo por un momento; como Fausto al final de la obra de Goethe, cuando le pide al diablo (la naturaleza) que pare el tiempo para poder contemplar su obra; cierto que lo mismo se hace a lo largo del día miles de veces, y a lo largo de la historia, época tras época). Y luego, con el poder que crees haber sacado de tu sacrificio, te crees con derecho a imponerlo a quienes pretenden seguir viviendo (63) asegurándoles que les muestras el mundo; que no es más que tu mundo de un momento.

Pero para ti la idea de mundo es, originalmente, finita, aunque trascendente (64); lo delata por

todas partes tu punto de vista. Lo que ocurre es que cuando te pones al nivel atomista y quieres *identificar el mundo con nuestro pensamiento concreto y hacerlo inmanente*, y te encuentras con el panorama, con secuencias inacabadas y, al parecer, inacabables, y con la persistente decisión de no acabarlas, no quieres que el pensamiento por ahí se te escape, y asumes la idea de infinito disfrazando tu mundo finito de infinito para poder imponérselo a todo el mundo.

Quieres hacer un retrato del mundo. Quizá los necesitamos para vivir, pero un retrato, y otro y otro y otro. Tú recortas el papel, y todo aquél que no salga en la fotografía o se mueva, no existe.

Claro, se comprende la utilidad de tan expeditivo expediente para la crítica. "Sin negación", has dicho antes, "no sería posible la crítica". ¿Qué interlocutor, que esté latiendo vivo y coleando delante tuya tratando de charlar contigo, te aceptaría de buen grado el desprecio de negarle la existencia? ¿Y si para confirmarlo quieres cortarle la cabeza, meterlo en la cárcel, en un hospital, cerrarle los medios de comunicación, o cualquier otra acción tecnológica consecuente, como congelar los salarios en nombre del I.P.C., etc. etc., eh? ¿Qué pasaría? ¡Vaya una crítica! Una crítica así escuece, no puede ignorarse, y a no excesiva desigualdad de fuerzas, genera oposición y lucha. Así ha progresado y se ha acelerado la crítica, generando en la lucha la secuencia del pensamiento. Quizá sea necesaria para el violento y duro de oídos corazón humano.

Pero tu crítica basada en la negación no es la única crítica posible. También yo ofrezco una visión de la crítica, una basada en la acción, en la diferencia de elección, en la progresión de la secuencia, inacabable si se quiere, del pensamiento; lo que a tu pesar, por encima del fragor de la lucha, puede verse claramente a lo largo del sentido de la historia (65).

Pero en fin, quizá como decía el poeta, "la verdad es un arma, el sentido la batalla" (66).

-Yo, tu acción -dice Locus- puedo verla como una negación, o no.

-Yo no -responde Idus-. Yo sólo puedo sentir afirmaciones, diferentes. Incluso tengo un seguidor, un tal Griss, que es maravilloso que vea tan claro en el pensamiento matemático lo que yo siento en todo el pensamiento: lo que él llama "matemática sin negación" (67).

En su lógica, nunca se habla de la secuencia vacía, de la nada, ni se usa pensamiento alguno que no sea verdadero. Lo cual no está nada mal. Y todo de lo que se habla, existe. Griss piensa como McX, aquél interlocutor de Quine y del lector al principio de "Acerca de lo que hay" (68). No puede negarse, cualquier negación es una afirmación.

-Pero la gente niega. Todo el mundo lo hace.

-Bah, pero es sólo una forma de hablar. ¿No ves tú en cualquier afirmación que no te cuadre, una negación de tu mundo; y por eso la niegas a tu vez, para hacer verdad de la falsedad? En suma, ¿no

crees tú que cualquier afirmación puede verse como negación? Pues déjame a mí sentir cualquier negación como afirmación, como afirmación de algo que tú niegas.

Pero, en fin. Si en algún momento no consigo sentirla como afirmación, y debo admitir la negación como tal y que como tal ha sido decidida por el pensante, es decir, como negando algo, entonces me coloco un poco más cerca de ti, como ya veremos. Entonces habrá que encontrarle sentido a la negación. Si no se le reconoce sentido a la negación como tal, cada negación concreta tiene un sentido diferente, como cada pensamiento (afirmación) concreta y diferente. Así es como Gilmore siente la lógica de Griss (69). Pero si hay que buscarle sentido a la negación como tal, lo que implica que hay algo idéntico, o identificable, en todas las negaciones, entonces estoy dispuesto a admitir que la negación es una decisión que siempre se toma después de la afirmación correspondiente. Y viene a querer decir, desde el nivel de Idus que antes he llamado analítico (70) y, más arriba, positivista (71), que la afirmación en cuestión no puede pensarse desde unos determinados criterios de sentido, o de demostración, los que se estén empleando en un pensamiento, o en su análisis. Es decir, negar es demostrar que la afirmación correspondiente es indemostrable (siempre desde determinados criterios).

Esa es la visión intuicionista estándar de la negación. Y por ahí trazó, entre otros, Gödel líneas de proyección entre la lógica logicista y la intuicionista: cualquier afirmación intuicionista se corresponde con una afirmación logicista de que aquella afirmación es demostrable, y cualquier negación intuicionista, con la afirmación logicista de la imposibilidad de una afirmación.

Esa visión, aún sigue considerando a la negación como relativa. Si no relativa a cada negación concreta, sí relativa a unos criterios de demostración determinados. Pero yo, en realidad, prefiero pensar, con McX, que en la secuencia del pensamiento, antes de negar, se afirma. Y que la negación lo que dice es que la afirmación se sitúa fuera de determinados criterios que la negación presupone, afirma. Porque el Idus analítico y positivista es un poco Locus; y si para éste todo pensamiento, como dijimos, es analítico, para el Idus analítico todo pensamiento incluye en su sentido todos aquellos pensamientos, efectivamente pensados o no, que lo convertirían en analítico. Eso es lo que se llama a veces "contenido" de un pensamiento. Así que el contenido, o sentido, de una negación es, aparte de la afirmación y demás miembros de su secuencia de pensamiento, unos criterios de demostración. Por ello, toda negación delata la visión de Locus.

-(Por cierto, ¿no podría considerarse, estoy pensando, a Idus como un amante del arte, cuyo pensamiento podríamos considerar que no posee claramente la negación sino que cada pensamiento artístico afirma algo nuevo, por muchos moldes o criterios determinados que rompa, y donde las

apelaciones a la libertad son tan frecuentes como las de Idus? Aunque, la verdad, siempre un Locus podría ver en él negaciones, verdad y mundo. Pero pareceme que respecto al arte se suele ser más Idus que respecto a otros pensamientos ¿no?) (72).

-Ese es mi sentimiento acerca de la negación -prosigue Idus-, que es la principal de eso que en lógica Locus llama conectivas. Con las demás conectivas pasa tres cuartos de lo mismo, aunque quizá de forma no tan dramática y crucial. No en balde el *Tractatus* de Wittgenstein considera a todas las conectivas iguales en naturaleza, aunque es la negación la que las contiene todas en lo que él llama la forma general de la proposición.

Pues en las otras conectivas, los idus analíticos (que todo Idus que admita conectiva alguna lo es) son más contemporizadores, en medida variada. Son menos, o más, contemporizadores en la medida en que sienten más, o menos, posibilidades de decisiones, consideraciones, es decir, procesos de pensamiento, en el proceso o secuencia que conduce a la decisión (o demostración) de una conectiva. Así, de entre la literatura intuicionista, podríamos decir que el condicional logicista sufre parecidas críticas a las que tuvo la negación. Más tolerada es la disyunción, aunque aún encuentra quien la rechaza (73). Y la menos contestada es la conjunción. Aunque el llamado ultra-intuicionismo, lo hace (74).

En general, mi actitud con las conectivas -dice Idus- es la misma que con el infinito: considero que el proceso o secuencia de pensamiento (decisiones) que conduce a una conectiva es su lógica, su sentido. Y no, como hace Locus, fingir abstraer la conectiva de la secuencia que conduce a ella.

En lo que respecta a los cuantificadores, pasa lo mismo. El universal es más criticado, pues para mí hablar de "todos los objetos" hace siempre referencia a todos los objetos ya efectivamente pensados (finitos) que forman el universo del discurso (no puede ahí estarse hablando de los objetos futuros, aún desconocidos), y a la decisión de dar por inacabada la secuencia de esos objetos, junto con el firme propósito (a satisfacer, o no, en el futuro) de seguir la secuencia de acuerdo con los criterios determinados (75). Pero ambos cuantificadores son relativos a la idea de un universo del discurso, además de a criterios de demostración, como las conectivas.

Para mí, como dicen los intuicionistas de los objetos matemáticos, cualquier objeto es la posibilidad permanente de pensar algo nuevo sobre él, sobre lo que siempre podremos o no decidir identificar como siendo el mismo objeto (76). Un objeto es algo que crece, inesperadamente, con el pensamiento. Tanto si es matemático como si es sensible o como si es de cualquier tipo.

Una de las consecuencias de mi punto de vista sobre el pensamiento, sobre la lógica, es que para mí, que no pretendo estar pensando sobre el futuro desconocido, no pueden alcanzarse todos los

pensamientos que Locus, que pretende pensar, además, sobre el futuro y el infinito, pretende haber alcanzado. Es decir, que para mí, algunos de los pensamientos que Locus defiende como principios, o leyes, de la lógica, aquellos que se apoyan en su espúrea noción de conjunto infinito, son igualmente espúeos, engañados y engañosos.

Por eso se dice que mi lógica es un subconjunto de la de Locus. Porque todos mis principios lógicos sí que son admitidos por Locus. La diferencia estriba en que Locus pretende pensar, por una parte, sobre más que lo que yo creo que se puede pensar. Pero, por otra parte, sobre menos, pues es esa su pretensión de pensar sobre el futuro la que, como vimos, le justificaba a su crítica negativa y a rechazar todo pensamiento que no cupiera en su mundo establecido.

La situación es, pues, un tanto paradógica. Creo que es la paradoja del estúpida, o logicistamente, llamado por los italianos *pensamiento débil*. En la literatura logicista, a un cálculo lógico, cuanto más restrictivo y con menos pensamientos, se le dice que es tanto más débil. ¡Ja! ¡"Debilidad" llaman a mi "discreción"! ¿No es esto como llamar debilidad a la tolerancia, como hacen los intolerantes?

La paradoja está en que, en aras de mi libertad, yo, para que todo pensamiento sea posible y tenga sentido, para evitar la crítica negativa de Locus, parezco adoptar en lógica una posición negativa al no aceptar ciertos principios de Locus (como el ya aludido más arriba del tercero excluido). Pero no es así. Los acepto. Pero sólo en su sentido finito, como vimos más arriba acerca de los conjuntos infinitos; con su capacidad de aplicación consiguientemente limitada.

Verdad es que mi sentido es más restrictivo. Pero es a consecuencia del papel rector (instrumental) sobre el pensamiento que se da al pensamiento lógico, es a consecuencia de ello por lo que mi talante restrictivo lo que revela es en realidad su intención antirrestrictiva. Los liberales somos restrictivos con las leyes, para ser tolerantes y abiertos a los comportamientos. Con lo que la tolerancia no puede ser tolerante es con la intolerancia. No debe olvidarse ese papel rector del pensamiento lógico para no desvirtuar la cuestión completa. Aunque, en realidad, ese papel rector es cosa de Locus (y de los Idus analíticos, comprometidos en parte con él). Para mí, por mí mismo, *no hay pensamiento rector alguno sobre ningún otro pensamiento, sujeto siempre a la decisión, y el pensamiento lógico es todo el pensamiento.*

¿Qué pasa, entonces, con la lógica de lo infinito, por ejemplo, el cálculo transfinito de Cantor, que no puede verse como con sentido finito? ¿Qué pasa, en general, entre las lógicas intuicionista y logicista?

Se han trazado variedad de criterios para proyectar los pensamientos de ambas y compararlas,

como el de Gödel, citado más arriba (77). De hecho, desde que empezó la polémica, ambas lógicas se han comparado con la otra. Y los resultados son variados. Naturalmente, cuanto más Idus el intuicionista, tanto más restrictivo. Pero llevado quizá de su talante tolerante, y comprometido, al mismo tiempo, con el análisis, el intuicionista siempre ha buscado recursos de pensamiento que le den algún sentido a los del logicismo, antes de rechazarlos por completo. Así Brouwer desarrolló buen número de esos recursos, como las ideas más arriba mencionadas de "secuencia de elección libre", "propagación", o la de "especie", que le acercaban al mismo tiempo al logicismo, hasta pretender haber resuelto el espacio continuo en términos de tiempo discreto (78).

Así, la lógica logicista se ha visto "reconvertida" por los intuicionistas, para los que aquéllos han hecho gala en su lógica de excesiva ligereza filosófica y excesiva preocupación instrumental. La lógica intuicionista, filosóficamente más discreta, es más complicada (permítanme decir, como la democracia es más complicada que la dictadura). Por eso, algunos de los pensamientos logicistas, podrían tolerarse, al considerarlos como atajos útiles del pensamiento.

Lo que sin embargo nunca ha conseguido alcanzar la reconversión intuicionista es el cálculo transfinito de Cantor, que parece precisar una noción de conjunto infinito irreconvertible. ¿Qué pasa con él?

Los intuicionistas suelen decir que es simplemente falsa. Pero yo no diría tanto. Sino que en ese cálculo, los logicistas no saben, ni nadie, lo que dicen. Es decir, que su sentido está por ver.

Pues ¿qué es "falso" para un intuicionista?: Imposible de demostrar, de acuerdo con determinados criterios de demostración. Pues quizá nos falten criterios para su reconversión.

De hecho, no soy yo ajeno a la idea de una variedad de conjuntos infinitos, o secuencias inacabadas; variedad en lo que respecta a su tipo de infinitud, o de apertura (idea fundamental del cálculo transfinito). Ya vimos más arriba la diferencia entre las secuencias legaliformes y las ilegaliformes (79). De la misma manera, a base de restricciones variadas en las decisiones, se podría pensar en toda una variedad de infinitudes, , o aperturas, ¿no creen?

Y, por otro lado, ya sabemos que naturalmente que los criterios de demostración que usan los Idus analíticos están incompletos. Es más, Gödel, en su famoso teorema de incompletitud demostró que incluso los criterios establecidos por los logicistas, menos restrictivos, son incompletos e incompletables (80). Ciertamente que la validez (verdad, o sentido) del teorema, demostrado desde los mismos criterios de demostración que juzga, está restringida por esos mismos criterios y afecta concretamente al pensamiento matemático y a todo pensamiento proyectable sobre la aritmética elemental, como vimos más arriba (81).

Como el pensamiento y el sentido son inacabables, el del teorema de Gödel, como el de cualquier otro, siempre estará por ver del todo. Así, es posible que decidamos pasar de alguna manera de él, superarlo (de hecho eso hacemos ya al ponerle límites a su validez). Es posible que construyamos un pensamiento no proyectable sobre la aritmética elemental, al que la incompletitud del teorema no afecte. Pero pienso que la inacababilidad del pensamiento tarde o temprano se manifestaría de otra manera. Porque el pensamiento, acabado, perdería la posibilidad de decisión, estaría muerto. No sería pensamiento. Al menos, para mí.

Por tanto, tampoco es tan grave que falten criterios para el cálculo transfinito y que su sentido esté por ver. Desde luego, le faltan más que al resto de la matemática. Pero ¡es que eso le ocurre, en suma, a todo el pensamiento y yo estoy dispuesto a que eso ocurra siempre!

Pensar es decidir. Tanto es así, que este término, "decidir", ligado al de "pensamiento", pasa tanto al vocabulario de Locus como al mío. Aunque en Locus con un sentido completamente enrarecido: no hay decisión, propiamente, en el Locus radical, a lo sumo, el único que decide, si se quiere, es el mundo (se llama animistamente "naturaleza" al mundo cuando decide). Y en el Locus atomista, menos radical, decidir un pensamiento (que en principio se admite que "podría" ser verdadero o falso) es elegir entre su verdad o su falsedad. Es igualmente obra de la naturaleza; o a lo sumo, aplicación mecánica, obligada, y conclusiva, es decir, que concluye en un pensamiento (su verdad o su falsedad) concreto que nosotros tenemos, pero aplicación de unos criterios (pensamientos), diferentes según el tipo de pensamiento de que se trate (lógico, matemático, biológico, físico, ... estético, ...), que han sido adoptados para que el pensamiento coincida con el mundo y obedezca a la naturaleza. Quien decide es ésta, o a lo sumo, quien decidió los criterios, que decidió obedecer a la naturaleza.

Para mí, la decisión propiamente, la capacidad real de decidir en un sentido o en otro sin tratar de obedecer a nada ni a nadie, aparece en lo que los logicistas llaman pensamientos indecibles (indecidibles por los criterios, o la naturaleza). Esos son para mí los pensamientos propiamente decidibles, decidibles por mí, por nosotros. (En DLO se usa un término más yo creo que innecesario, junto al de "decisión": "voluntad". Allí se llama voluntad).

Por eso la lógica de los intuicionistas no se asusta de que haya pensamientos de los que los logicistas llaman indecibles. Pues, aunque regida por unos criterios que determinan la verdad (mejor dicho, demostración) o falsedad (mejor dicho demostración de la imposibilidad de una demostración) de algunos pensamientos, esos criterios son lo suficientemente más restringidos que los de los logicistas, como para permitir que haya pensamientos cuya verdad o falsedad no esté al

alcance de esos criterios, dejándolos sólo a nuestro alcance, en cualquier momento. El que haya pensamientos indecibles para unos criterios, no significa que sean indecibles, pues para eso estamos aquí nosotros, para decidirlos (82).

La lógica intuicionista acepta de buen grado (no a regañadientes, cuando no tiene más remedio, como vimos más arriba que hacía la logicista (83)) la naturaleza incompleta, inacabable, del pensamiento. Da cabida a la decisión, la nuestra, que, al determinarse, va completando, inacabablemente, al pensamiento. Por eso todas las lógicas intuicionistas rechazan la validez universal del "principio de tercero excluido". Como ocurre con la teoría de conjuntos, sólo tiene validez, para ellos, en el caso de los conjuntos finitos de pensamientos. Ese caso es el que le da su sentido, relativo.

A lo más que llegan los intuicionistas, en lo que podemos considerar una adaptación del principio de tercero excluido que tiene como efecto el obligarnos a tomar decisiones, es al siguiente compromiso: dada una secuencia de pensamientos, debemos decidir si es una demostración de un pensamiento dado (es decir, si está conforme a determinados criterios de demostración), o no (84). Pero en caso de que decidamos que no, siempre cabe decidamos que sí, o que otra secuencia no dada lo sea (y se conforme a los criterios); es decir, no se prejuzga cualquier otra decisión, cualquier otra posibilidad queda abierta.

El compromiso intuicionista a no admitir el principio de tercero excluido en sentido absoluto, y a usar el anterior, que exige toma de decisiones respecto a nuestra aceptación o no de un pensamiento (como demostrado) revela una tendencia de Idus digna de insistencia. Formulémosla en forma de exigencia: todo pensamiento debe tener un "contenido", que consiste en la secuencia de decisiones que ha conducido a él, su sentido. (Algo más arriba dimos ya una versión parecida de lo mismo, algo más Locus (85)). El intuicionista se compromete a tomar las decisiones que hagan falta para dotar a un pensamiento de contenido, de sentido, relativo a esas decisiones.

Aunque advierto -insiste Idus- que eso son preocupaciones de los Idus analíticos. Yo creo que las decisiones se van ya tomando al pensar. Es el Idus analítico el que quiere descubrirlas después, y siente que debe él tomar otras en su búsqueda del sentido de lo pensado. Pero esa búsqueda, para mí, no es más que más decisiones y más pensamiento.

Esa exigencia de Idus también se formula así: el pensamiento es constructivo. Es decir, el sentido, o la demostración, debe ser "constructiva". Un pensamiento es una construcción: la secuencia que conduce a él (86). Un pensamiento es una actividad. No como para Locus, un lugar en el espacio.

Una de las características del concepto de "construcción", aplicado al pensamiento, es que hace

de éste, de su contenido, algo acumulativo. Como dice Dummett,

Intuicionistamente, no obstante, la atemporalidad de los enunciados matemáticos es debida a que poseen la característica de que, aunque a menudo carezcan de valor de verdad, una vez hayan adquirido uno, lo mantienen (87).

Naturalmente, como hemos dicho, la constructividad del pensamiento es propia del Idus analítico, un tanto Locus en cuanto independiza al pensamiento del tiempo.

Como dicen Fraenkel-Bar Hillel-Levy, la construcción misma de un pensamiento constituye su demostración (88). Construcción y demostración se identifican. La idea de construcción, por tanto, el considerar cuándo una secuencia concreta dada es constructiva, por parte de los Idus analíticos, es relativa y exige unos criterios de constructividad que la determinen. Criterios que, como los de demostración, pueden ser más o menos restringidos o exigentes, pero siempre incompletables, relativos, como implicó Gödel (89).

De entre los criterios de constructividad, quizá el más paradigmático sea el que atañe a la demostración de un pensamiento existencial, una cuantificación existencial: debe incluir en su contenido, en su demostración, la demostración de un pensamiento acerca de un caso, o ejemplo, concreto, para poder concluir que existe al menos un tal y tal que... lo que sea. O al menos, debe poder dar lugar a una tal demostración, que concrete en un caso al menos, eso que el pensamiento existencial dice que existe (90). Tal paradigma de constructividad está especialmente exigido por la renuncia a admitir el principio de tercero excluido, la renuncia a considerar lo infinito como terminado, como finito, definido. Por tanto, lo que se piense no puede demostrarse a partir de los límites de lo infinito, como pretenden los logicistas, sino a partir de lo finito, lo concreto, dotándole así de contenido.

Este mismo punto de vista constructivista puede considerarse que es el de Thomas S. Kuhn al insistir en la importancia de los ejemplos y de las experiencias concretas en la fundamentación de las teorías científicas (91). El y su escuela suponen una sustancial aproximación en filosofía de la ciencia a los puntos de vista intuicionistas. Aunque por su falta de radicalidad en este sentido, por la atención a muchos esquemas logicistas, colocara a la ciencia en una situación aporética de difícil salida, como ya veremos (92).

La misma actitud de exigir dotar de contenido al pensamiento es la propia de la tradición empirista. Al menos, de esos empiristas que se negaban a hipotecar su empirismo por la fascinación con una lógica "fuerte" logicista. El intuicionismo se ha defendido con frecuencia como una forma

de empirismo matemático, en la línea de la filosofía kantiana de la matemática. Para Brouwer, la matemática no es una teoría, sino

una cierta parte fundamental de la *actividad humana*, un método de tratar con la experiencia humana, consistente primariamente en la concentración de la atención en una sola de entre nuestras percepciones y en distinguirla de las demás (93).

Si se piensa que algo existe, ha de haberse experimentado, vivido, ese algo. "Existencia" coincide con "constructibilidad" (94).

También el existencialismo, con su concepción de la existencia en términos de vida, decisiones, tiempo y libertad, es un intuicionismo.

Lo mismo, con la fenomenología, que surgió, en las primeras décadas del siglo, en ambientes muy conectados con aquellos en los que surgió el intuicionismo y participaban de sus mismos puntos de vista.

Lo mismo, con los herederos de la fenomenología y el existencialismo, en la filosofía francesa de un Foucault, un Deleuze o un Derrida.

Lo mismo puede decirse del Wittgenstein que rodea al *Tractatus*, especialmente el de sus últimas proposiciones, más arriba varias veces comentadas (95), pero sobre todo del segundo Wittgenstein (96), el de los *Cuadernos* y las *Investigaciones filosóficas*, cuya significativa y señera noción de "familia", o de "aire de familia" (que viene a dar un golpe de gracia a las de forma, o esencia, o conjunto, de larga tradición logicista) viene a ser una especie de secuencia de elección más o menos libre, de corte intuicionista (97).

Y más allá de este siglo, quizá sea Hegel el pensador más típicamente de corte intuicionista, sobre todo el de la *Fenomenología del espíritu*. Y Nietzsche, probablemente el más cercano al Idus radical.

Todos esos pensamientos participan del "aire de familia" intuicionista, poseen en común una admiración por el arte, que toman como modelo de pensamiento. Con la aparente excepción de la fenomenología husserliana, más volcada en principio al análisis del pensamiento matemático, si bien sus sucesores existencialistas se encargaron de mostrar la proximidad de su punto de vista con el del pensamiento artístico. Y con la otra aparente excepción de la filosofía intuicionista de la matemática fundada por Brouwer, por las mismas razones.

Aunque en este caso aún falta quien haya aplicado, con detalle y en concreto, sus análisis al pensamiento artístico (pues han permanecido modesta y prudentemente ligados al análisis de la

matemática), nunca han faltado en la literatura de esa escuela alusiones a la creación artística y al artificio. Quizá la más clara sea su calificación del sujeto que construye el pensamiento (matemático) como "el sujeto creativo" (98).

El sujeto creativo tiene tendencias al individualismo y al mentalismo, cuando no al solipsismo (99). Puesto que la creación es cuestión de decisión, son comprensibles tales tendencias.

El sujeto creativo crea sus objetos al pensarlos, los construye.

Pero sobre todo, el sujeto creativo piensa en el tiempo, a través del tiempo, piensa temporalmente. Como dice Dummett, las técnicas de Brouwer

implican suponer que el tiempo está dividido en estadios discretos, y definir entonces una secuencia de elección en términos de si un enunciado dado, ha sido demostrado en cada estadio, o no lo ha sido (100).

De acuerdo con estas ideas, podemos considerar al tiempo, a partir de algún punto determinado en adelante, como dividido en muchos (aunque numerables, contables) estadios discretos...

... e introducir un símbolo u operador temporal para "fechar" cada pensamiento (101), y analizarlo así ligado al factor tiempo, y analizar el tiempo.

Dice Quine, desde una bandera al menos nominalmente logicista, aunque muy cercano a los puntos de vista intuicionistas, que el tiempo no puede aparecer en modo alguno en la lógica hasta la lógica de predicados. Es en ella donde podemos referirnos al tiempo como un universo de discurso de momentos.

Por esta razón, además de por ser la lógica de predicados donde aparecen las indecidibilidades, como vimos, cabe considerar que el modelo de la lógica intuicionista es la lógica de predicados, como el de la logicista era la de proposiciones.

Como cualquier punto de vista, el intuicionismo, que se adecua bastante bien a sus modelos, el pensamiento matemático y el artístico, es decir, el pensamiento artificial, presenta problemas al aplicarlo a otros. Por ejemplo, en el pensamiento natural, ¿quién crea nada? ¿quién decide?

-Los espíritus -contesta Idus (102).

El intuicionismo puede ser una invitación al animismo.

Para terminar el presente párrafo, hagamos una referencia a la más peligrosa de las tendencias intuicionistas: el relativismo. Pues ¿no se ha estado diciendo que demostraciones y construcciones son relativas a unos criterios que las determinan?

Eso, desde luego, es cuestión de los Idus analíticos, que deciden analizar pensamientos definidos y ajustan a ellos sus criterios, de una manera instrumental, cortando por donde quieren la secuencia única del tiempo. Entre ellos, Brouwer siempre negó ese relativismo (103). El lo creyó evitar, basando todo el pensamiento matemático, e incluso humano, en su intuición primordial, que viene a focalizar una visión totalista (en la que el todo siempre está en crecimiento, inacabado e inacabable, un todo que siempre pasa a ser parte (104)) del pensamiento.

Creo que cualquier otro totalismo semejante evitaría el relativismo.

-He permanecido callado mucho tiempo. Aunque no he podido contenerme en un par de ocasiones. Me tocabais muy de cerca. ¡Y lo habéis hecho con mucha frecuencia! Pero prefería dejaros hablar, que expusierais vuestros puntos de vista. Quizá porque lo mío no sea propiamente un punto de vista, sino quizá más bien un método de trabajo... -dice un tercer caballero.

Imaginémonos la misma escena del capítulo anterior. Y que este tercer caballero al borde del agua, tratando de imitar la misma retórica que les puso nombre a los otros dos, se llama "Forum".

-... Y no es que crea que mi método ha aparecido en la escena del pensamiento después de vuestros puntos de vista. Es tan antiguo como el pensamiento. Bueno, algo posterior sí que es, porque os presupone. Mi método es tan antiguo como la filosofía. Tan antiguo como el análisis. Como la conversación. Es tan posterior, como lo explícito a lo implícito.

Y es que mi método ofrece claridad sobre vuestras anteriores oscuridades. Ofrece una referencia más clara donde fijar lo trascendental, que habéis estado buscando, donde apoyar, como en una vaga escala, vuestros análisis. Lo trascendental, para el hombre, está en su cuerpo.

-Lo trascendental -repite Idus- es la decisión.

-¡La decisión, sí, la decisión! ¿Qué decisión?... ¡La de los espíritus! ¿Y qué has dicho con eso? ¿Qué espíritus, y cuándo y qué deciden? Si no los identificas, no has dicho casi nada. E incluso dentro del pensamiento artificial, los propios artífices dicen muchas veces que ellos no deciden nada y que no se sabe quién decide...

Tú dices que se equivocan, que siempre pensar es decidir. Que el que piensa decide todo su pensamiento. (Como decía el *Tractatus*, "mundo y vida son una sola cosa" (105)). Eso es solipsismo, donde el espíritu del pensamiento es siempre diferente en cada pensamiento, en cada decisión, y la comunicación, imposible, o, todo lo más, un milagro más allá del pensamiento.

Para ti en cambio, Locus, para quien lo trascendental está en nuestros pensamientos concretos, pensamiento se identifica con hecho, concepto con objeto, vida con mundo. Te ofrezco un método para distinguirlos.

Ofrezco un método para integrarlos, distinguiéndolos, a Idus y su vida y a Locus y su mundo. Claro que no puedo refutarlos, ni disolverlos, lo reconozco. ¿Qué puede una ficción contra las ficciones? Siempre cada uno de vosotros lo veréis todo desde vuestro punto de vista. Pero dentro del solipsismo de Idus, y dentro del mundo cerrado de Locus, abro caminos, lugares y momentos para el otro, y los atempero. Los abro a la posibilidad de diferentes mutuas articulaciones. Así, son las diferentes relaciones entre las ficciones, sus diferentes escenas, las que constituyen -con mi mediación, no menos ficticia- los personajes reales como el que esto escribe y el que esto lee. Que esto son las personas, teatro, un largo drama inconcluso.

A Locus le abro en su mundo lugares para la vida, para las decisiones, la manera de identificarlas. (¿Cómo? En aquellos hechos y objetos del mundo que podrían haber sido de otra manera, es decir, para los que había, hay o habrá alternativas sobre las que la decisión opta). El llamado "sujeto" ya no estará, como en el *Tractatus*, sólo fuera del mundo, identificando pensamiento y hecho, solipsismo y realismo (106). Sino que también habrá sujetos en el mundo; y junto con los hechos, pensamiento. Aunque sea bajo la forma del reflejo.

A Idus lo abro desde su solipsista decisión, a "otras" decisiones, que aparecen dentro de aquélla (como en el teatro barroco, donde aparece la escena dentro de la escena), y que pueden identificarse como "otras". Aparece, pues, en la vida, la muerte. Y la comunicación. Aunque sea bajo la forma de la devoración.

Y todo esto, señoras y señores, quiero ofrecérselo a ustedes en el sencillito mundo común donde todos estamos, la casa común de la humanidad; bastante más modesta que las lujosas de detalles casas privadas, pero donde al fin y al cabo casi todos los Locus nos encontramos.

A ella podemos acceder tomando unas elementales decisiones, fácilmente compartibles por todos, puro "sentido común" (es la "intuición global", que algunos llaman (107))... las que casi todos los Idus, por exóticas que puedan ser sus adicciones, no dejamos casi nunca de tomar.

Parto de ese terreno casi común, en el que el Locus atomista y el Idus analítico parecen casi encontrarse. Es un mundo, en el que establezco, o se establecen, conexiones entre hechos, y dentro de ellos, entre sus objetos. Esas conexiones son líneas de proyección. Yo soy el proyectista, la proyección. Proyecto entre sí diversas zonas del mundo, que poseen algo en común: que las dos entran en la proyección (108).

Distingo ambas zonas del mundo, ambos "mundos" dentro del mundo. A uno le pongo nombre. Le llamo, **lenguaje**; y al otro, mundo propiamente dicho.

En el lenguaje, a los hechos llamo **expresiones** (110). Y a sus objetos, **signos**.

Líneas de proyección conectan lenguaje y mundo, expresiones y hechos propiamente dichos, signos y objetos.

A cada una de esas proyecciones le llamo **forma**. Y a la forma, **pensamiento**.

Las proyecciones, no conectan sólo dos términos, sino que se prolongan... Por el lado del lenguaje, las proyecciones conectan expresiones con otras expresiones, signos con signos, para acabar en ese objeto y signo que es el cuerpo humano, con el que nos expresamos y sentimos; y para cada cual, en su propio cuerpo. Por el lado del mundo, las proyecciones pueden prolongarse indefinidamente.

(La "forma", concepto de larga tradición filosófica, fue en ella introducida seguramente por Platón, heredando, como en otros tantos temas, de la problemática sofística. Sólo que en la interpretación estándar logicista de ese concepto en Platón, se llama "forma" más bien a ese objeto último del mundo, de la realidad eterna a la que se refiere la verdad y el pensamiento, al objeto último de la proyección. Mientras que aquí se llama "forma" a toda la proyección, que arranca de lo sensible y pasa por el lenguaje. Como ocurre en la interpretación que Panofsky hace de Platón en *Idea*, revelando que por encima, y a pesar, de sus declaraciones condenatorias del lenguaje artístico como mera imitación de lo sensible, toda su teoría de las formas (o ideas) tiene como modelo al lenguaje artístico, pues es en éste donde más perfectamente se cumple la proyección desde lo sensible hasta lo ideal, de tal manera que no se olvida ni desdeña lo sensible de donde arranca la proyección. Es una interpretación un tanto *Idus*, pues incluye en la "forma" el camino, proyección, que conduce a ella (111).

Con ello, creemos, el concepto de "forma" se acerca más al que usa el formalismo, tanto filosófico como lingüístico, y al de la estética, y al del lenguaje común, que implica la proyección a lo ideal, desde lo sensible, pasando por lo lingüístico (112)).

Por eso puedo identificar al pensamiento más claramente, creo, que lo que podían hacer *Locus e Idus*: señalando, con la mano, si hace falta, la expresión por donde pasa el pensamiento -Por aquí pasa- digo.

...Pensamiento que viene del mundo, pasa por el lenguaje y acaba en la piel de los sentidos. (Por ejemplo, el pensamiento que la diosa reveló a Parménides desde el sillón de su morada, es la proyección que pasa por la expresión "el ser es y el no ser no es" aquí escrita, y por otras muchas que, como más arriba decíamos, "conservamos con unción", y reproducimos y repetimos; pasa por ahí, viene del mundo, que allí le llama "ser", y llega a nuestro cuerpo, en la configuración que tenga al leer la expresión, o señalarla; o mencionarla o recordarla) (113).

...O viene del mundo a los sentidos, sin lenguaje común por medio. Pero en ese caso procuramos construirle, un lenguaje, un mundo intermedio, asequible, para poder identificarlo clara, cómoda y públicamente. El lenguaje es un mundo que procuramos mantener a nuestro alcance, al alcance de nuestro cuerpo. E identificar en él las decisiones. Aunque por ahí, por el cuerpo, tan sólo pase.

La forma, pues, identifica y distingue, a la vez, lenguaje y mundo, expresión y hecho, signo y objeto. Locus e Idus la han empleado, en mayor o menor medida, desde tiempo inmemorial.

Locus, por ejemplo, para distinguir pensamiento y mundo. Pero él insiste más en la identificación. Para Locus la proyección es **reflexión**: lenguaje y mundo, expresión y hecho, signo y objeto, se reflejan uno en otro; e insiste en lo que tienen en común. Para unos Locus, desde una perspectiva más real, la que le es a Locus propia, el lenguaje refleja el mundo. Para otros, desde una más trascendental, el mundo refleja el lenguaje. Para otros, más trascendentales aún, el lenguaje refleja a su vez al cuerpo (114).

Idus, por su parte, ha empleado la forma, por ejemplo, para identificar pensamiento y vida. Pero él insiste más en la diferencia y en lo artificial y decidido, de la proyección. Para Idus la proyección es un **mapa**, o una guía, por la que la atención va del lenguaje al llamado mundo, la vida, y viceversa. Pero son diferentes. Diferentes son las decisiones que las rigen y, a través, o no, de las líneas de proyección, cambian lenguaje y vida, los proyectan y desproyectan, constantemente.

Locus insiste más en la identidad. Es a ella a la que llama forma. Y el lenguaje la expresa. El pensamiento son formas. A lo diferente llama el contenido, que tiende por ello siempre a escaparse del pensamiento.

Idus insiste más en la diferencia. Le llama contenido. El lenguaje lo expresa, es el sentido (117). El pensamiento es, contenidos. Por eso el pensamiento, al cambiar de lo diferente a lo diferente, cambia constantemente las formas que los proyectan. Es decir, el pensamiento es cambio de formas, o construcción de formas: **información**. E informa más, en principio, la expresión o signo menos probable entre sus alternativas, supone *más* (por así decirlo) decisión. (Para Hegel, el lenguaje del arte, como para Idus en principio todo el lenguaje, trayendo a Locus al terreno de Idus, es aquél en el que forma y contenido coinciden, en el sentido de que diferentes contenidos determinan formas diferentes, y viceversa (118)).

Locus insiste más en la identidad. Dentro del lenguaje, en la identidad entre "las mismas" expresiones, "los mismos" signos. (Es lo que Quine llama "tipos" (119)). Para él, el pensamiento consiste en la **repetición** de los mismos signos, e incluso desde un punto de vista radical, de las mismas expresiones, en el lenguaje (120).

Idus insiste más en la diferencia. Dentro del lenguaje, en la diferencia entre expresiones, o diferentes apariciones de expresiones dentro de la sucesión de la vida; en la diferencia entre signos diferentes en diferentes momentos. (Es lo que Quine llama "marcas"). Para él, el pensamiento consiste en la **sustitución** de unos signos por otros, dentro de las expresiones; de unas expresiones por otras, dentro del lenguaje. (A este punto de vista responde la "lógica sustitucional" de Quine (121), por lo que ésta se alinea hacia Idus).

El conjunto, de Locus, es cualquier "colección" de objetos ("de nuestra percepción o nuestro pensamiento", decía Cantor desde una posición un tanto transcendental; "del mundo", diría un Locus más realista) a la que proyectamos, prácticamente, una y otra vez, los signos que decimos "representarlos". O, yo creo, que también cualquier colección de hechos, o de cualquier cosa del mundo. De uno, o más elementos. Depende de nuestras proyecciones.

La secuencia de Idus es la de esos objetos, o hechos, del mundo proyectados, por su orden de proyección; o, más transcendentalmente, la de los signos, o expresiones, proyectadas, por su orden; o, más transcendentalmente (más Idus), la de los movimientos de nuestro cuerpo, proyectados hacia esos signos.

-El hecho de proyectar, todo él, -denuncia Idus- es, tanto real como transcendentalmente, la construcción de una secuencia. Transcendentalmente al menos, inacabable.

Mi método es, pues, esencialmente analítico, y analítico del lenguaje (Filosofía -empieza diciendo DLO- es análisis lógico del lenguaje).

El **análisis** consiste en la proyección de formas, bien en el uso que se hace de los signos, induciendo a establecer las proyecciones, o bien en la interpretación de se hace de ese uso, en la que se intentan explicitar las proyecciones inducidas. Aunque suele reservarse el término de "análisis" a esa segunda labor interpretativa, mientras que es el de "síntesis" el que se aplica a la primera labor de uso, constructiva. Pero, aquí ya se ha dicho, no hay análisis sin síntesis (122).

Podrían distinguirse en ese análisis dos operaciones: la primera es la identificación de esos objetos que se van a proyectar como signos. Es la llamada "intuición global", que se considera de elemental sentido común. Y eso dije yo más arriba un tanto propagandistamente. Pues, la verdad, tendría ahora que matizar. Ya que el "sentido común" no es esa zona del pensamiento, monolítica e indudable, que muchos nos quieren hacer creer. Hay en él zonas oscuras, discusión, desacuerdos, es conflictivo y variable, tan caprichoso como el hombre. La

"intuición global" que se requiere para decidir si dos signos son dos casos del mismo signo o de dos

no es, como dicen,

un tipo de intuición que no requiere en absoluto poderes intelectuales y puede aplicarse a máquinas adecuadamente construidas (123).

Eso ocurre tan sólo en algunas zonas del lenguaje artificial especialmente construidas ya con ese fin, como la escritura. En otras zonas, como en el lenguaje artístico, o en el gestual, el lenguaje del cuerpo, la identificación de los signos suele ser cuestión problemática, que depende de la segunda operación del análisis. (En la escritura, sobre todo en la alfabética, y demás zonas menos problemáticas, el lenguaje del cuerpo casi se reduce a señalar).

La segunda operación del análisis es la proyección propiamente dicha de signos y cosas, lenguaje y mundo. En principio, ambas operaciones dependen una de otra, pero tenemos la tendencia a dar por sentada la primera y centrar en la segunda la divergencia, a considerar que los diferentes pensamientos consisten en proyecciones diferentes de unos mismos signos; eso, en busca de una base de acuerdo (124).

En la medida en que esa tendencia consigue éxito, queda la primera operación como construcción, o descubrimiento, de Locus, un mundo de Locus, mundo de signos, y la segunda como la identificación, en ese mundo, de los diferentes Idus, las diferentes decisiones proyectivas, que decidieron proyectar esos signos, y no otros de entre los del inventario del mundo, de determinada forma, y no de otras, alternativas.

El concepto de "forma", aplicado por el análisis, implica lo que podríamos llamar, y distinguir, como la tesis formalista (125). Que podríamos formular aquí algo así: se pueden identificar pensamientos diferentes con formas diferentes e incluso con signos diferentes del lenguaje, o proyecciones (conjuntos, o secuencias) diferentes de signos. De tal forma que puede identificarse, y analizarse, el pensamiento (el mundo, la vida) en términos de signos y de lenguaje. Y, en último término, de cuerpos.

Ese sería el formalismo del Chomsky canónico, en gramática, o el que dio a luz la lógica moderna, que fue llevado más lejos por Hilbert, y su escuela y herencia de filosofía de la matemática. También, el formalismo de este siglo tan lingüístico y proclive a cifrarlo todo en el lenguaje.

Porque este formalismo puede llevarse menos o más lejos, si llegamos a, o decidimos, aplicarlo sin restricciones a *todo* el pensamiento, de forma que todo pensamiento se identifica con lenguaje. Este fue el programa del formalismo hilbertiano, al menos en matemáticas (126).

Pero este programa, ya lo sabemos, fue refutado por Gödel en su teorema de incompletitud, en la matemática. Y rechazado por el giro semanticista, en lógica y en gramática.

De esa situación, una salida para Forum, la salida que, creemos, es la que se ha practicado de manera más o menos informal en nuestro tiempo, es el panlingüismo, expuesto y defendido en el capítulo anterior, especialmente en el parágrafo "Todo es lenguaje".

Para el panlingüismo formalista, todo pensamiento es lenguaje porque el lenguaje no es una zona, o mundo, determinado dentro del mundo, ni una secuencia de decisiones dentro de la vida. No hay lenguaje como algo diferente del mundo, ni signos por un lado y objetos por otro. Todo objeto puede ser signo de otro. Y todo signo es un objeto que puede ser significado de otro. Todo el mundo es lenguaje. O puede serlo, si así lo proyectamos. Los conceptos de lenguaje y mundo, signo y objeto, son relativos a nuestras proyecciones, que pueden prolongarse indefinidamente por el mundo, pasando por nuestro cuerpo, si se quiere, y más allá, mundo adelante. Así, el mundo se refleja en sí mismo, se hace mapas de sí mismo, y sus objetos se reflejan unos en otros, diferentemente en las diferentes proyecciones.

El lenguaje comunica. ¿Qué comunica? Comunica entre sí a los objetos del mundo, y al mundo consigo mismo.

También, entre las características del lenguaje, anotadas en el capítulo precedente, estaba el ser un instrumento, un instrumento de comunicación (127). Si nosotros, los hombres, queremos usarlo (y es ese uso el que le confiere su naturaleza de lenguaje, al menos para nosotros), procuraremos que sus proyecciones pasen por nuestro cuerpo, y así seamos nosotros los que nos comuniquemos, entre sí y con el mundo.

Y he aquí que el solipsismo al que Idus vimos quedaba abocado, y que volvía la comunicación imposible, es el que ahora la hace posible, pues posibilita que proyectemos cualquier zona u objeto del mundo, sobre nuestro cuerpo, es decir, sobre ese mundo de objetos que confluyen en la superficie de nuestro cuerpo, al que llamamos **experiencia**, que son los primeros objetos con cuyos movimientos identificamos nuestras decisiones.

Aparece, pues, aquí el panlingüismo formalista, como el que, comunicando el mundo de Locus con la vida de Idus, nos proporciona la posibilidad de un humanismo de amplio alcance.

El mundo aparece, pues, como el conjunto de hechos y objetos, la totalidad de la existencia, que

proyectamos de formas diversas en el lenguaje. Signo y objeto son, pues, relativos a las proyecciones del lenguaje y a la proximidad que éstas establecen con nuestro cuerpo. Los más próximos a éste en la proyección, son signos; los más lejanos, objetos.

Y el concepto de experiencia, asimismo relativo, puede extenderse por el mundo, como el lenguaje, cuanto queramos.

Cierto que el panlingüismo formalista, no sólo abre la posibilidad de un amplio humanismo, sino también la de un amplio, aunque vago, animismo, siempre que hagamos pasar las proyecciones del lenguaje no sobre nuestros cuerpos (posibilidad, como hemos dicho, siempre abierta) sino sobre otros cuerpos, objetos cualesquiera no humanos que decidamos admitir en el club de usuarios del lenguaje y analizar cómo se comunican entre sí y, si queremos, comunicarlos con nosotros. Eso, el hombre ha venido haciéndolo desde siempre; y, en nuestro siglo, se ha puesto en práctica, dentro de la ciencia, en campos como la etología, así como dentro de la poesía y el arte en general.

Pero sobre esas oscuras posibilidades, próximas a la cuestión de un nuevo concepto del hombre, ya iremos tratando algo más, más adelante.

El panlingüismo salva, pues, la tesis formalista según la cual todo pensamiento es lenguaje, de la amenaza de la incompletitud de Gödel, que utiliza en su favor, como justificación: si el lenguaje que puede proyectarse sobre la aritmética es incompleto, por indecidible, y no puede identificarse con todo su pensamiento, quizá también todo lenguaje lo sea, a no ser que no pongamos límites algunos al lenguaje, y lo identifiquemos de entrada con el pensamiento; con la vida; con el mundo (128).

El lenguaje, que el panlingüismo de Forum, en su síntesis de Idus y Locus, identifica con la vida y con el mundo, aparece, pues, tan inacabable como la vida; y el mundo, que Locus por sí mismo sólo tenía más bien conciencia de sus límites, por las paradojas y la indecidibilidad, se le aparece aquí, como la vida, infinito. Quizá esté ahí el desembarco de Locus en la idea de infinito, que ya analizamos (129).

Desde luego, la tesis formalista de Forum, salvada por su panlingüismo, es lo que Popper llamaría metafísica, y un Kant, principio a priori. Es irrefutable. Pero posibilita el análisis de todo pensamiento, de todo, al proyectar cualquier incompletitud hacia el infinito, hacia el futuro. Cualquier incompletitud lingüística, como cualquier contradicción, es una invitación a la acción analítica, hacia la búsqueda de más lenguaje con que identificar el pensamiento.

Si este libro -nos dice Forum- hubiera empezado por este capítulo, "Conjunto", tendríamos ahora

que estar entrando en el capítulo anterior, "Lenguaje". De hecho, ya estamos de nuevo dentro, revisitando sus lugares en compañía de nuestros dos filosóficos interlocutores, que yo he puesto en contacto. Y seguiremos adelante.

Si he salvado la indecidibilidad de Locus, dándole salida por mi panlingüismo, ¿qué pasa con el otro de los límites que se encontraba Locus en su "mundo", que son también por tanto límites del lenguaje, como mundo, y como reflejo del mundo? Me refiero a las paradojas.

Las paradojas, esos pensamientos, o conceptos, (hechos, u objetos) que propiamente no lo son (hechos u objetos que no llegan a existir), como vimos (130), quedan proyectadas por mí en el lenguaje en esas expresiones, o signos, que llamo contradicciones, o contradictorios.

Ya hablamos en el capítulo precedente bastante de la **contradicción**. Ahora vemos que es una proyección de Locus. Para éste, la contradicción es lenguaje que no refleja nada. O bien, desde un Locus más radical que insiste en la reflexión (identificación) entre lenguaje y mundo como esencial al lenguaje, la contradicción no es ni siquiera lenguaje; y el lenguaje, como el pensamiento, está ausente de contradicción, como en el mundo no está lo que no está. Tal parecería decirse en algunos pasajes de DLO.

(Pero no. Porque el pasaje más indicativo que recuerdo es éste: "La Contradicción es la ausencia o insuficiencia de normas para la construcción de *un* lenguaje". Y aquí, la cursiva es mía).

Pues ¿qué opina Idus de la contradicción?

- El lenguaje -dice Idus- no tiene que reflejar nada. Es vida dentro de la vida, que, como tú dices, es también lenguaje por proyectar. Y la contradicción (y el que esto ya lo dijo en el capítulo precedente era yo) no es más que diferencia. Diferencia entre dos formas de hablar, de vivir. Por eso me gusta a mí. Además, ¿no dice Locus como un histérico que de la contradicción puede seguirse cualquier cosa? Pues eso, así puede ejercerse mejor la decisión ¿no? Ya sabes, diferencia. Diferencia entre dos formas de vida.

-Diferencia entre dos lenguajes.

-Si quieres...

-Sí, quiero. Porque esa es la única manera que conozco de casaros y dar salida a vuestras posiciones de manera efectiva y práctica: considerar al lenguaje formado por lenguajes. El lenguaje de Locus, cada lenguaje de cada Locus, no es más que *un* lenguaje, que refleja *un* "mundo posible". Y la contradicción es lenguaje formado por dos o más lenguajes diferentes que aún no ha encontrado en su análisis las proyecciones necesarias para hacer de ella una mera diferencia, aún no ha mostrado que pertenece también a *un* lenguaje, que comprende a los anteriores.

El lenguaje es, pues, un conjunto (o sucesión) de formas, agrupadas (o proyectadas, que crecen en estructura más o menos arbórea, vegetal, diría yo (131)) en lenguajes diferentes. Y las contradicciones son puntos de contacto entre algunos de ellos que aún no han encontrado las proyecciones que las disuelvan comprensivamente en diferencias.

La contradicción es lenguaje (es significativa, tiene algún sentido) en la medida en que lo son los lenguajes que conecta. No lo es, en la medida en que no se muestra como *una* forma de *un* lenguaje.

Si mi misión es analizarlos y sintetizarlos, Locus e Idus, el llamado principio de no contradicción es mi instrumento principal para tal fin, ese carácter adquiere, en la presente conversación. Impulsa por la vida a la búsqueda del lenguaje.

Y el hecho de que en la construcción de un lenguaje, los términos proyectados no tienen por qué tener nada en común (salvo el pertenecer a la proyección, claro), como dije más arriba (132), es consecuencia de que el principio de no contradicción es la única forma común y necesaria, a todos los lenguajes.

Así, voy por la vida construyendo los lenguajes. Porque un lenguaje es una construcción (133). Y este trabajo mío lo voy haciendo, con toda la variedad posible de criterios de constructividad, de acuerdo con mis decisiones:

En primer, y fundamental lugar, construyo lenguajes carentes de contradicción, de paradojas. (Este criterio es el que en DLO se llama "el Principio de No Contradicción como norma de construcción" (134)). Y los proyecto sobre el cuerpo, o cuerpos, que encuentre y por donde pasen, cuerpos que van a constituir el llamado Virtual Club de Usuarios del lenguaje, los comunicantes; los llamados "sujetos".

Pero si me limitara a evitar la contradicción, no podría encontrarla. Y entonces no podría llevar a cabo mi programa; y el lenguaje quedaría fragmentado e incomunicado, bloqueado. Por eso construyo lenguajes siguiendo otros criterios, como los que construyen los llamados idiomas, o lenguas, donde aparece la contradicción... momentáneamente. Aunque persistente, repetida y renovadamente.

O también decido aplicar otros criterios, como el fijar la atención en un (o varios) cuerpo y proyectar desde él, a ver qué es lo que dice. Escuchar.

Así voy comunicando los lenguajes, siempre, inevitablemente, de acuerdo con mis criterios, los criterios decididos por un Idus cualquiera. Y en mi construcción del lenguaje, un lenguaje dentro de él es una **interpretación**, es decir, sus criterios de construcción aparecen dependientes de los míos.

Por eso anuncié antes que con mi método hago aparecer la comunicación, "aunque sea bajo la forma de la devoración".

Pero no hay que temer a la devoración, pues sus posibles efectos quedan anulados: si yo devoro a los demás, los demás a mí me devoran, y me reúno con otros para devorar a terceros, una, y otra vez, y puedo devorarme yo a mí mismo cuanto quiera, o cuanto tiempo tenga. A pesar de que solemos procurar controlar el festín, evitar ser devorados y, en una conversación, ser los últimos en hablar.

Y no hay devoración definitiva, por completa. Toda es parcial. Que si el teorema de Gödel tiene un valor universal, como parece, cualesquiera criterios no pueden identificar en el lenguaje a todo el pensamiento.

Que todos somos devorados por la vida, cuyo lenguaje es el mundo, ese desconocido, lo que Heidegger llamaba la tierra (135), el único sujeto definitivo.

(Hemos venido viendo satisfechas en mi lenguaje las características que en el capítulo anterior considerábamos esenciales al lenguaje. Podemos verlas. Ni Locus ni Idus por sí solos podrían haberlas satisfecho todas. Pero fijémonos, antes de acabar la revista, en una de ellas en concreto, la 3.: que el lenguaje debe ser capaz de no detenerse nunca, la esencial inacababilidad del lenguaje. Y es una característica tanto del lenguaje como de los lenguajes. Esta, el pensamiento de Idus la cumple perfectamente. Si es como Idus piensa y DLO asume, la idea de lo inacabable viene de él, la que Locus convierte en la idea de lo infinito. Locus, por sí mismo, alcanza más bien la idea de lo finito, de los límites, ya hemos insistido. Pues bien, soy yo el que, como en todo lo demás, tiende el puente entre ambos.

E, instigado por Idus a la construcción de lenguajes inacabables, proyecto inacabables secuencias de signos sobre los signos de otro lenguaje cuando las inacabables secuencias de signos son secuencias de elección libre, de la construcción de ese lenguaje así interproyectado surge la idea de lo **continuo**, el continuo, la idea de lo infinito dentro de lo limitado. Porque entre dos secuencias de elección libre cualesquiera, puedo construir todas las que quiera.

Esa, es en suma, la reconstrucción que hizo Brouwer del continuo de Cantor, el conjunto de los números reales, cada uno de ellos construido a base de secuencias de elección libre y proyectados sobre la secuencia de los números naturales, signos a base de los cuales están contruidos los números reales (más la coma, que hace como de comillas, citando los números naturales, en los

reales).

Mi punto es que ésa es la misma dirección de lo que hizo Hilbert, al proyectar la matemática sobre la metamatemática, abriéndola al análisis sintáctico, que conduciría a la prueba de la incompletitud de la matemática, de Gödel (136). La cuestión está en proyectar dos lenguajes, uno de los cuales al menos, tiene signos que son secuencias de elección libre.

Así es el lenguaje, un continuo. Sus signos (lo que Quine llamaba "tipos") pueden proyectarse sobre secuencias de elección, libres, en último término, de signos (lo que llamaba "marcas"), en sus interpretaciones; y así sucesivamente; tipo y marca son, pues, relativos, pues toda marca puede ser a su vez tipo de una secuencia de marcas, si así se proyecta.

(Los signos, en el lenguaje, pueden hacerse corresponder con lo que en la teoría de los números reales son los números reales; y sus interpretaciones, con los números reales entre dos números reales cualesquiera).

Proyectando la matemática sobre el lenguaje, éste es tan continuo como los números reales: Un conjunto (o sucesión) de signos, cualquiera de cuyas partes puede proyectarse sobre tantos signos como tiene el conjunto (e.d., como pueden proyectarse en el conjunto (o sucesión) citado).

Y el continuo es una idea construida por la proyección de lo discreto, de la sucesiva acumulación libre de decisiones. Es la proyección inacabable de lo discreto.

(Eso hizo Descartes, al proyectar la aritmética sobre la geometría, abriendo la geometría analítica, que, aplicada a la física, llevaría a la noción (formalista) de instante, una construcción del lenguaje).

El lenguaje es continuo. Por tanto, lo es el pensamiento. Y eso asume Locus para el mundo, para el espacio (conjunto de inacabables puntos entre dos de los cuales hay tantos como en todo el espacio, infinitos). Y eso puede asumir Idus para la vida y el tiempo (sucesión de inacabables instantes, entre dos de los cuales hay tantos como en todo el tiempo, infinitos).

Y creo que el continuo no podría haberse descubierto (Locus) o construido (Idus) sin el lenguaje. Y desde el lenguaje se ha proyectado: al mundo, y a la vida, que era en principio, aunque inacabable, discreta.

Por eso me lo deben, y en él, como en todas las partes de mi método, los proyecto a ambos, Locus e Idus, uno en otro.

En DLO, el continuo es el principio de no contradicción, es su obra, como más arriba dijimos (137)).

La lógica es para Forum, como para Locus e Idus, el pensamiento, su visión del pensamiento, consistente en proyecciones entre cuerpos, signos y objetos.

Más arriba hemos hablado alguna que otra vez de pensamiento implícito y explícito. La misión de Forum, como método analítico, es identificar el pensamiento, proyectándolo sobre signos cercanos al cuerpo, signos de la experiencia; esto es, explicitarlo. Explicitar es proyectar el pensamiento en signos de la experiencia cercana. Es explícito, el pensamiento así proyectado.

Lo implícito y lo explícito es, pues, una cuestión gradual y relativa, pues lo son los límites de lo que podemos considerar "experiencia cercana". Por ejemplo, la contradicción entre lo dicho ayer y lo dicho hoy, es implícita comparada con la "misma" contradicción dicha, repetida, ahora, gracias al solipsismo de Idus, que puede proyectarlo todo sobre la "experiencia inmediata". Y queda a la "discreción" de Idus y su capacidad de distinción, el identificar qué es una experiencia inmediata, como distinta a otra, según conlleven o no distintas decisiones.

Pero lo explícito, experiencia, como la experiencia, es la proyección sobre esos objetos de experiencia llamados signos. Analizar un pensamiento es explicitarlo, llevarlo a la experiencia inmediata a través de los signos, revivirlo en el menor número de decisiones diferentes posible. (Analizar, volvemos a ver claramente, es sintetizar). Y al llevarlo, repetimos (diría Locus) signos de una experiencia remota, es decir, los proyectamos sobre signos de experiencia inmediata. La tesis formalista admite que eso puede hacerse ignorando la proyección que conectaba los signos remotos con sus objetos, limitándose a proyectar los signos unos con otros a través de las proyecciones que se establecen entre sus respectivos signos inmediatos, dentro de otro lenguaje, uno inmediato. A este lenguaje inmediato se llama lenguaje sintáctico de aquél, el remoto.

El lenguaje sintáctico es un lenguaje algunos de cuyos signos lo son de objetos que, fuera de él, son los signos de otro lenguaje. (El lenguaje sintáctico es un metalenguaje. Si no ignora la proyección de los signos de su lenguaje respectivo con sus objetos, el metalenguaje es semántico). Y se llama Sintaxis -dice DLO- al conjunto de todos los lenguajes sintácticos (138).

(Los signos del lenguaje analizado aparecen, pues, en el lenguaje sintáctico de manera diferente: junto con los del lenguaje sintáctico, e ignorando su conexión con sus objetos. Esa diferencia de sentido suele ser calificada así: en su lenguaje, los signos están *usados*; en su lenguaje sintáctico, *mencionados*. Y esa diferencia suele explicitarse mediante comillas, que acotan los signos cuando

son mencionados. Naturalmente, la mención es una forma de uso. Este es tan universal en el lenguaje como la lógica, con la que se identifica. Y la mención, tan específica y relativa como la sintaxis (139)).

La sintaxis debe, pues, decir -como dice Quine- qué signos y qué configuraciones de signos pertenecen a un lenguaje dado (142). La tesis formalista admite que, cualesquiera que fueren las decisiones que se tomaron para construir el lenguaje remoto analizado, las decisiones que se toman en el lenguaje sintáctico deben poder conducir a construir, o reconstruir, el mismo lenguaje analizado, todo él, todas sus expresiones y signos, ni más ni menos. (Todas sus expresiones y signos en cuanto pertenecientes al lenguaje analizado. Naturalmente, el lenguaje sintáctico construye otras más, las del propio lenguaje sintáctico gracias a las cuales se pueden llegar a reconstruir las del analizado, "comprendido" en el sintáctico).

El lenguaje sintáctico "comprende" al lenguaje analizado. La sintaxis es la **comprensión** del lenguaje. Lenguaje remoto analizado y lenguaje inmediato "comprendido" se identifican. Comunican lo mismo. Y el usuario del lenguaje sintáctico puede comprender, comprenderse con, el del lenguaje analizado. De tal manera que, incluso las expresiones del lenguaje sintáctico que no pertenecen a las del analizado, en cuanto conducen igualmente a reconstruirlo, se identifican, o proyectan, con las decisiones que condujeron a construir el lenguaje analizado.

La comprensión sintáctica hace, pues, posible la comunicación entre diferentes vidas, diferentes decisiones, que se encuentran, proyectándose unas en otras, hasta identificarse, en la búsqueda de la construcción de un mismo lenguaje. La comprensión sintáctica posibilita eso que se llama "comunicación interpersonal" o "intersubjetividad". (Aunque no se limita a ella, pues también posibilita la comprensión que una, así llamada, "persona" puede tener de sí misma, de sus decisiones remotas -en el fondo, un sujeto remoto, en principio, distinto, distinta vida- a través de un lenguaje remoto y reconstruido) (143).

La tesis formalista hace posible, pues, la comunicación a través del lenguaje, a través del lenguaje y de su comprensión sintáctica. Tal como decíamos en el capítulo precedente, en el párrafo "¿Qué es lenguaje?". El lenguaje es instrumento de comunicación. Y si tomamos la tesis formalista -en su, hasta aquí, tercero y, quizá, más alto grado- como diciendo que el pensamiento *sólo* puede identificarse con lenguaje, éste es el *único* medio de comunicación; como allí, en el párrafo citado, decíamos (144).

La tesis formalista aquí, asume que todo pensamiento y comunicación conlleva y consiste en ciertos hechos del mundo, de mayor o menor accesibilidad pública. Que si la comunicación es algo,

no es un hecho fuera del mundo. Esos hechos son: su lenguaje.

Con ello, la tesis formalista, nuevamente, como es misión de Forum, sintetiza Idus con Locus. Asume que la vida es un hecho del mundo. Un hecho de lenguaje.

Si es así, tendríamos que admitir que cualquier comunicación (lingüística), cualquier diálogo, conlleva comprensión (sintáctica), pensamiento (proyecciones) sintáctico. El cual es proyectado, si se hace, en el lenguaje sintáctico; en la sintaxis. Eso debe hacerse, en la práctica, si queremos comunicarnos con lenguajes muy distantes del nuestro, como el jeroglífico egipcio, o el del "gavagai" de la traducción radical de Quine (145). Pero incluso si no se hace explícitamente, tendríamos que admitir, según estamos haciendo, que la comprensión sintáctica, la atención a los signos, interviene, implícitamente, en toda comunicación, en todo uso del lenguaje (para Forum, en todo pensamiento), por habitual o "espontáneo" que parezca, como en la comunicación oral. Que si en absoluto hay comunicación, comunicación con "otro" lenguaje (o el lenguaje de "otro"), ésta surge de la atención a los signos, y es desde esta atención desde donde el que escucha, a base de análisis sintáctico más o menos implícito, va proyectando los signos escuchados sobre los objetos (significados, la "otra cosa" que decíamos en el capítulo anterior). Es la comprensión sintáctica la que conduce a la semántica.

(En la comunicación, la proyección semántica actúa como un recurso de la sintáctica, de la ordenación y configuración de los signos. Y puede identificarse con esa parte del lenguaje sintáctico que no pertenece al lenguaje analizado pero gracias a la cual puede, el que escucha, reconstruirlo y comunicarse (146)).

Esa parte del lenguaje sintáctico que no pertenece al lenguaje analizado es la que contiene los criterios de interpretación que antes vimos, mediante los que se comunican los lenguajes. Mediante el análisis. La sintaxis es interpretación, y toda interpretación implica, de forma más o menos explícita, comprensión sintáctica.

Y, como interpretación que es, la comprensión sintáctica está sujeta al solipsismo global que no deja de afectar a Forum y tiende a reducir toda comunicación a un diálogo consigo mismo; paliable en parte, cuando es posible, con el diálogo extendido y prolongado entre los cuerpos, hasta hacer coincidir, identificar, lenguaje hablado y lenguaje escuchado como un solo lenguaje. Y esto se hace, o bien porque el que habla en cada caso incorpora en su lenguaje la interpretación del que escucha, es decir, incorpora en su lenguaje su sintaxis, poniéndose a dialogar también sobre su propia sintaxis; o bien porque esta se hace implícita en grado sumo por ambas partes, y sólo es descubrible, explicitada o explicitable, por un tercer oyente, o analista, que no puede distinguir en el diálogo más

que un sólo lenguaje. O mejor, las dos cosas a la vez.

Sí. Un lenguaje, al hacerse, puede ir incorporando su propia sintaxis; de tal manera, que en cada incorporación tal, va cambiando, ampliándose, como lenguaje, consistiendo cada ampliación, como hemos dicho, en un paso a la comprensión sintáctica, de sus propios signos, y la posterior incorporación del lenguaje sintáctico resultante, al propio lenguaje.

De tal manera que un Idus más bien radical, y formalista, amigo de distinguir tanto cuanto la discreción de su decisión le permite, podría pensar que eso ocurre en todos los lenguajes. Que todo el lenguaje se construye a base de una progresiva oscilación de lógica y sintaxis incorporada. Que es necesaria la atención a los propios signos para ir comprobando si se está diciendo lo que se quiere decir.

Esa sería, por ejemplo, la posición del Derrida de *La voz y el fenómeno*, donde después de haber valorado a lo largo de todo el texto el intuicionismo de Husserl, los valores de la intuición y del querer decir, distinguiéndolos del puro formalismo del signo, termina reconociendo en el capítulo "El signo y el parpadeo", que la oscilación entre uno y otro, entre querer decir y signo, presente y pasado, es un movimiento

más "originario" que la originariedad fenomenológica misma (147),

lo que él sintetiza en el neologismo "diferancia", sin la que no puede haber pensamiento, representación ni vida.

sin esta no-identidad consigo de la presencia llamada originaria, ¿cómo explicar que la posibilidad de la reflexión y de la representación pertenezca a la esencia de toda vivencia? (148)

[...] la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición, y no a la inversa (149).

Para él, no hay presente originario, no hay Idus cuyo presente no se disuelva, sin un Forum dentro que atienda al signo y procure su autonomía. Que el pensamiento cumple su esencia representativa sólo en ausencia de su sujeto y de su objeto. Sólo signos.

[...] la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado -la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir- no impide a un texto "querer decir". Por el contrario, esta

posibilidad hace nacer el querer-decir como tal, lo da a oír y a leer (150).

Por eso, la comprensión sintáctica, distanciadora, es esencial no sólo al diálogo, sino a todo pensamiento, a toda acción, a todo diálogo consigo mismo. No sólo interviene en la escucha, sino también en el habla, que no es tal sino se escucha.

Una vez más, parece poco segura la frontera entre el discurso solitario y la comunicación, entre la realidad y la representación del discurso (151)

Para tal posición -como para DLO- todo pensamiento, es una construcción hecha a base de sintaxis, a base de pasos a la comprensión sintáctica tan diferidos o inmediatos como se quiera, cuanto permita la discreción de la decisión (al menos en la interpretación) de diferenciarlo todo.

Un ejemplo: la construcción de la primera y fundamental conectiva, la negación.

Como vimos en su momento (152) el Idus analítico, tan cercano en espíritu al Idus formalista, considera la negación como un movimiento de dos momentos: la afirmación, y la afirmación de que la afirmación anterior no tiene sentido desde los criterios de sentido que se están afirmando por ello, implícitamente; desechando, con ello, la afirmación primera. Pues bien, el Idus formalista puede considerar el segundo momento como de comprensión sintáctica del primero, desde el cual se niega el sentido de una expresión, de unos signos. Que en el primer momento se *usaron*, y en el segundo se *mencionan*, para negarlos desde unos criterios de construcción sintáctica. Primero pienso "la nieve es roja", y luego digo que la expresión anterior no puede pertenecer a mi lenguaje.

Por eso, y teniendo en cuenta el, de una u otra forma, imprescindible papel lógico de la negación en el lenguaje, hay quien considera que en la negación está el paso crucial del plano puramente lógico, al sintáctico, el nacimiento del lenguaje en su primer enfrentamiento con otros lenguajes: lenguaje propiamente humano, pues es propio del lenguaje del hombre, a diferencia del de los animales, el poder referirse a sus propios signos, la comprensión sintáctica. La lógica es el mundo de los sueños y de los animales. La sintaxis, el del hombre, el despertar, una y otra vez.

Lo mismo ocurre en la afirmación, en el "sí, es verdad que...", que un Tarski considera equivalente a la expresión afirmada (153), aunque con una decisión sintáctica acerca del sentido de la expresión en cuestión, diferente.

Aquí, uso y mención, aunque distinguibles, aparecen íntimamente sintetizados; y en un movimiento tan simple como la negación. Uso y mención, lógica y sintaxis, son relativos (tan

relativos para un formalista radical como signo y objeto), distinguibles donde se quiera. De tal manera que hasta Quine, insistente defensor de esa distinción y de su sujeción a reglas claras, considera en *The roots of reference*, donde reconstruye minuciosamente, siguiendo las líneas un tanto mentalistas de la tradición anglosajona, la construcción del lenguaje, considera que

lo que aquí tenemos es de la naturaleza de la notoria confusión de signo y objeto, o de uso y mención. Evidentemente esta confusión, con todos sus males, es integral a la misma trama y (oh, sí) retorcida urdimbre de la fábrica de la ciencia (154).

La re-flexión del lenguaje se alcanza a base de per-versión.

[...] y eso sólo lo conseguimos a fuerza de ese juego de manos entre uso y mención. El lenguaje está concebido en pecado y la ciencia es su redención (155).

El análisis redime la distinción, encontrándola sepultada y arrollada (superada, diríamos nosotros) en los movimientos que nos llevan a la construcción del lenguaje objetivo.

Desde tradiciones tan diferentes, aquí Derrida y Quine coinciden.

Decíamos hace más de veinte párrafos arriba, que la comprensión sintáctica es proyectada, si se hace, en el lenguaje sintáctico; en la sintaxis. La comprensión sintáctica, que tan implícita podemos llegar a verla en todo el pensamiento, puede llegar a aparecer explicitada, como experiencia inmediata, en el lenguaje sintáctico, un lenguaje que sólo menciona signos de otro lenguaje, el analizado, al que "comprende", y a cuyos signos, al mencionarlos, los somete a sus propias decisiones (determinándolo, dice DLO (156)) con el fin de poder reconstruirlo.

Ha habido muchas formas de lenguaje sintáctico, muchos lenguajes sintácticos. Pero el único que DLO menciona, que toma, pues, como paradigmático, y de hecho así ha sido, creemos, a lo largo de la historia, es el lenguaje (o sistema) axiomático.

Un lenguaje, recordemos, es un conjunto infinito, o sucesión inacabable de signos y configuraciones de signos. Inacabable.

Y un lenguaje axiomático consiste, fundamental y, quizás, específicamente, en unas expresiones, que rigen la construcción de los signos y expresiones del lenguaje analizado, llamadas **reglas**. Las reglas son expresiones generales que pueden proyectarse sobre todos los signos, sometiéndolos a

determinadas (decididas) condiciones. Si un signo o configuración de signos las cumple, pertenece al lenguaje analizado (cuando ese condicional lo satisfacen todos y cualesquiera signos y expresiones, el lenguaje axiomático se dice consistente). Si un signo o expresión no las cumple, no pertenece (cuando este condicional lo satisfacen todos, el lenguaje axiomático se dice completo. Todo lenguaje axiomático trata de ser ambos, consistente y completo (157). Si no lo es, no "comprende" propiamente el lenguaje analizado, comprende otro, si acaso). Es esencial a la regla que pueda referirse, comprender, un número infinito, y continuo, en el espacio y en el tiempo, de signos o configuraciones. Es esencial que pueda proyectarse una y otra vez; sin fin; sobre todos los signos y configuraciones de ellos; y que pueda arrojar un resultado positivo, o negativo, o indeciso, es decir, que se decida que cumple, o que no cumple, las condiciones de la regla, o que no se decida. Toda regla trata de poder decidir sobre todas sus proyecciones, en la medida en que lo puede el lenguaje analizado.

Pero aquí el analista está sometido al comentado solipsismo. Es él quien ha decidido, de acuerdo con "ciertas reglas", dónde empieza y acaba el lenguaje a analizar; mejor dicho, dónde empieza y acaba el contexto o los contextos del lenguaje a analizar; por ejemplo, todo lo contenido en cierto libro, o todo lo dicho por Fulano. Reglas esas, que son diferentes de las que busca formular su lenguaje axiomático. (Y que suelen, por cierto apuntarse en el título del libro o capítulo donde se encuentra el análisis axiomático).

Porque a veces, aquéllas, se refieren a un contexto de lenguaje, es decir, a un número finito de expresiones, como en el ejemplo del libro. A veces, a un contexto inacabado, como en Fulano. A veces, a un número -potencialmente- inacabable de contextos (a un lenguaje, diríamos entonces más bien), como en el caso de una determinada tradición histórica (158). Porque, recordemos, "los lenguajes se dan en contextos". Y "el análisis del lenguaje arranca, pues, del análisis de contextos" (159).

Lo que trata el analista es que ambos conjuntos de reglas se refieran (arrojen un mismo resultado, positivo, negativo o indeciso) a los mismos contextos.

Pero también, como Forum que es, tratará de evitar la indecisión en ambas. Y eso, sujetando la decisión a reglas, tanto más cuanto más Locus tenga dentro, y tanto menos, es decir, dejando decisiones fuera de las reglas, dejándolas a la decisión del momento, cuanto más Idus tenga dentro de sí. Recuérdense y reléanse los párrafos donde más arriba tratamos de este asunto de la decidibilidad (160).

Los contextos del lenguaje analizado pueden ser, pues, finitos en número. Y aquellos de los que

el análisis parte, como cada momento de un lenguaje, *deben* serlo, marcando el momento del análisis. Pero éste, una vez construido el lenguaje axiomático, pretende poder aplicarlo inacabablemente, es decir, proyectar sus reglas inacabablemente y construir sin fin un lenguaje, que, identificado con el analizado, por satisfacer ambos las mismas reglas, por poder reconstruirlo, le restituye su inacababilidad, propia de todo lenguaje, lo resucita, por así decirlo, y le promete vida eterna. Lo que el análisis le negó, al limitar un lenguaje a sus contextos, se lo restituye en las reglas de su lenguaje axiomático.

Como puede verse, la decisión de qué contextos de un lenguaje analizar es decisiva para su interpretación, su reconstrucción, para el lenguaje con que ahora en la experiencia inmediata nos vamos a encontrar, para el curso de la conversación. Pero en ello no hay engaño. Es una consecuencia más del solipsismo, por el que toda conversación es siempre, además, conversación consigo mismo.

El engaño puede venir al tomar un contexto a analizar como muestra, o modelo, ejemplo, o paradigma, de todos los contextos de un lenguaje, el resto de cuyos contextos se ignora. Porque puede ser que entre estos ignorados los haya que precisaran un lenguaje axiomático, una interpretación, unas reglas, diferentes.

Aquí, en torno a esta distinción entre contextos y lenguajes, se aplicaría la misma discusión que mantuvieron algunas jornadas más arriba Locus e Idus en torno a la distinción entre conjuntos, o secuencias, finitos e infinitos, al "salto conceptual" de Locus, su valor crítico y los reparos de Idus.

Esta cuestión es, también, la que en DLO se plantea, en el espíritu de Idus, mediante el concepto de "contexto mínimo" de un lenguaje. Sobre los problemas ahí envueltos, aparte de las gramáticas contextuales ya citadas, desde un punto de vista lógico podríamos mencionar la también citada lógica sustitucional de Quine y su renovado aquí y allá interés por los contextos opacos envueltos en las actitudes proposicionales. Y es propio de todo formalista tender a fijarse en el contexto.

Pero en la dirección en que aquí y en DLO se ha indicado el problema para la interpretación, los problemas más parecidos que conozco son los planteados en el campo de la matemática intuicionista. En concreto, en la construcción del continuo de los números reales en términos de secuencias de elección libre, que hizo Brouwer. Solo que éste sólo pretendía moverse dentro del campo de la matemática, y desde sus principios intuicionistas de tipo mentalista. Desde un intuicionismo formalista como el de DLO, las reglas constructivas empleadas ahí por Brouwer, pueden, sobrepasando los límites del lenguaje matemático, aplicarse a todo lenguaje, como, ya hemos indicado, es la postura de DLO. Así, lo que en Brouwer son números naturales, en el

intuicionismo formalista de DLO serían expresiones; y lo que en aquél son secuencias finitas o infinitas de números naturales, en éste son secuencias finitas (contextos) o infinitas (lenguajes) de expresiones (161).

Así, la construcción del continuo de Brouwer es proyectada, sobre o desde, el lenguaje, donde adquiere la naturaleza de una lógica de la interpretación formalista del lenguaje. El lenguaje aparece ahí como un continuo, que puede construirse a base de interpretación de sus contextos (que es por donde, como antes vimos, el formalismo restituye al lenguaje la inacababilidad que le negó al limitarlo a sus contextos. Como ya dijimos, para el formalismo intuicionista, la comunicación tiene la forma de la devoración, que mata un lenguaje para resucitarlo y transfigurarle y restituirlo al lenguaje).

Si el continuo fue construido por Forum por proyección del discreto de Idus, ahora, por parecida operación, el lenguaje es construido por proyección de los lenguajes; lo real, por proyección de lo transcendental; el mundo, por proyección de la vida.

Son muchas las formas que pueden tener las reglas. Pero quizá la más ilustre, en mi opinión, desde los tiempos de Euclides, y que es la que le da nombre al lenguaje axiomático, consiste en subdividirlas en dos tipos: las que en DLO se llaman "de formación" y las "de inferencia" (166). (De todas maneras no creemos que sea una distinción excesivamente relevante en lo que respecta al resto de DLO y al grueso de su doctrina de la sintaxis).

Estas dos formas de reglas, en sentir de DLO, seguramente pretenden resumir la variedad de tipos de reglas en toda la literatura sintáctica, como en torno a dos polaridades: las reglas de formación son las que construyen expresiones llamadas axiomas, las cuales expresiones no precisan, para construirse, contar previamente con otras expresiones de su lenguaje, ya construidas; las reglas de inferencia, construyen expresiones llamadas teoremas, que sí precisan. La reiterada aplicación de las primeras construye un conjunto de expresiones, entre las que el orden carece de importancia. La reiterada aplicación de las segundas construye una secuencia de expresiones, entre las que el orden puede estar obligado. Naturalmente, las primeras son más del gusto de Locus, y las segundas de Idus, por cuanto pretenden dar cuenta del carácter discursivo, temporal y creativo del lenguaje.

La lógica de proposiciones (Locus) puede construirse de ambas maneras. En cambio la de predicados (Idus) sólo con alguna, al menos, intervención de las segundas; allí el formalista no puede prescindir por completo de ellas.

Estas, las en DLO llamadas "de inferencia", tienen por tanto importantes ventajas prácticas. Pueden, en cualquier caso, determinar como condiciones de una expresión, otra u otras de su propio lenguaje. Lo que no sólo permite ordenar, de alguna manera, un lenguaje, sino que también, permite agrupar un conjunto de lenguajes (lo que es ventaja incluso para Locus) como contruidos por las mismas reglas de inferencia, siendo las de formación, o sus axiomas, los que caractericen a cada uno de ellos. Así, aproximadamente, en nuestra cultura, pretenden agruparse las diversas ciencias, o teorías, en torno a las reglas de inferencia de la lógica.

Gracias a las reglas de inferencia, preguntado el por qué de una expresión, puede responderse con otra expresión de su propio lenguaje, y, en último término, con los axiomas, caracterizando a la expresión como de su lenguaje; y, obviando la sintaxis, responder en términos del propio lenguaje de cuya expresión se indagaban las razones. Un lenguaje contendría, pues, en sí mismo sus propias razones.

Así, los axiomas, obviando, como digo, el resto de la sintaxis, suelen ser asimismo la respuesta a la pregunta por los fundamentos. Y si se pregunta por la razón, o fundamentos, de los axiomas, puede responderse con "la intuición"; son conocimiento intuitivo, original; que hoy día se suele considerar arbitrario, pero que durante mucho tiempo se ha tendido a considerar autoevidente.

Esto puede ser, sin embargo, engañoso. Aunque se obvie la sintaxis, la pregunta por las razones es una pregunta sintáctica. Si, como dice DLO, las razones son las condiciones de construcción, las razones (o, si se quiere, la razón, la construcción por razones) es cosa de la sintaxis, está determinada por toda ella, por las reglas. La razón en la construcción de lenguaje como construcciones de signos en el mundo (168). Las razones están, pues, siempre, en último término, fuera de todo lenguaje, en su lenguaje sintáctico y en el lenguaje.

Si los axiomas representan un cierto origen de un lenguaje, es un origen que, a su vez, remite al lenguaje, como las fuentes a las nubes y al mar.

Además, diversas axiomatizaciones de un lenguaje pueden tomar diferentes expresiones como axiomas.

El sentido, por tanto, y la demostración, dependen especialmente de las reglas de inferencia, guías de los caminos del lenguaje. Pero también de las de formación, que determinan los axiomas, los puntos de salida de los caminos. Así, como la razón, el sentido y la demostración son cosa de sintaxis, están determinados por las reglas del lenguaje axiomático.

Se ha asemejado (y aquí la metáfora, como creemos que siempre ocurre, tiene valor lógico y apodíctico) el sistema axiomático con el **juego**.

Un sistema axiomático es (como) un juego de lenguaje, de signos. Sus reglas son las reglas del juego. Los axiomas, las situaciones iniciales de las que toda partida, o partido, arranca. Cada aplicación de la regla es una jugada; cada teorema es cada situación del juego después de cada jugada. Y una demostración, es una partida, o partido, que ha seguido las reglas del juego.

Nuevamente no es de extrañar que el sistema axiomático, como el juego, sean tan del gusto de Idus como análisis del pensamiento. En ambos, las reglas son tales que no determinan las jugadas ni las partidas de una manera única, o necesaria. El jugador no siempre va obligado en todo. Si lo fuera, no habría juego. En la aplicación de un sistema axiomático, como en el desarrollo de un juego, es necesaria la intervención de la decisión de los jugadores. Y ahí está el juego, el interés o la di-versión. Es cada jugador, y todos, quienes determinan el sentido del juego, de cada partida o partido.

Los constructores de las reglas de juegos, de reglamentos, los sintácticos del juego, tratan de que éste sea consistente y completo, es decir, que cualquier jugada o partida siguiendo las reglas sea como se desea, satisfaga los fines o intereses pretendidos con el juego (que gane el mejor, o que haya diversión, o lo que sea); y que cualquier acción, cualquier movida que satisfaga esos fines pueda hacerse siguiendo las reglas.

En la medida en que los fines que se persiguen con los juegos no estén estrictamente definidos, de una vez, o de varias, por todas (e Idus pensará que nunca, como nada, lo estarán), y en la medida en que esos fines pueden ir cambiando, la construcción de un reglamento puede no tener fin. Claro que se puede decidir que un reglamento dado es el que define los fines de su juego y tratar de dar el caso por cerrado.

Pero, así como un lenguaje lo es en el lenguaje, un juego lo es dentro del juego inacabable de la vida, y los juegos pueden modificarse, cambiar sus fines y sus reglas en una secuencia inacabable de elecciones libres, redefiniendo siempre su sentido.

Sigamos con las reglas. Las reglas son formas.

Las expresan. Sus contenidos son formas. Formas de signos. Que éstos, cualquier signo, pueden cumplir o no cumplir. Son las que la sintaxis nos ofrece como las formas de un lenguaje. (Para construir un lenguaje basta con conectar signos de alguna forma. Las reglas están implícitas. Para

interpretarlo sintácticamente, hay que explicitarlas).

La forma de la regla, que la proyecta sobre todos los signos y configuraciones de signos a que puede dar lugar, creo que es lo que en el *Tractatus* se llama la "forma de figuración" (169), que no puede decirse, explicitarse; sólo puede mostrarse, permanecer implícita (170); debido al único y restrictivo concepto de lenguaje del *Tractatus*, que no considera tal al lenguaje sintáctico ni metalingüístico en general. (También a todo lo largo de DLO, tomado con seguridad del *Tractatus*, se le llama a implicar "mostrar" y a explicitar "decir" (171)).

Las reglas son, asimismo, decisiones.

Las expresan. Sus contenidos son decisiones (no sólo decisiones de utilizar cuáles reglas en cada momento, sino las de elegir las reglas todas, el juego), las de construir un lenguaje en la forma a que dan lugar, las de que las expresiones y los signos de un lenguaje tengan determinados contenidos. Las de jugar a un juego. Las reglas explicitan esas decisiones. Que son, al menos, las decisiones de construir un lenguaje desde su lenguaje sintáctico. Que si es consistente y completo, se identifican con las decisiones implícitas en el lenguaje analizado, pues construyen un mismo lenguaje. (A esas decisiones se les llama en DLO "normas" (172)).

Quizá sea este un buen momento para citar el que Carnap llama "Principio de Tolerancia", que todo sintáctico no debe olvidar:

No es nuestro asunto hacer prohibiciones, sino llegar a convenciones (173).

Lo que lo revela en un espíritu cercano al que DLO considera propio de la sintaxis y el análisis.

Pueden, pues, expresarse decisiones. Implícitamente, en todo lenguaje. Explícitamente, en su lenguaje axiomático. Como más arriba avanzamos (174).

Criterios. Hemos venido hablando por todo este capítulo, numerosas veces, de criterios: criterios de decisión (175), de sentido (176), de demostración (177) *et caetera*.

Las reglas son, también, criterios. Los criterios de construcción de un lenguaje. Las reglas son su explicitación. El lenguaje axiomático los descubre a la pública luz de los signos.

Pero no sólo hemos hablado de criterios que son los de construcción de un lenguaje. También hemos hablado de criterios que son más bien los de construcción de un lenguaje sintáctico: ahí se encuentran los criterios de constructividad (178), y los de interpretación (179). Son aquellos con los que decíamos que el lenguaje sintáctico "devoraba" al analizado. Porque si el lenguaje sintáctico "descubre" los criterios del lenguaje analizado, lo hace "reconstruyéndolos", construyéndolos. Y eso

lo hace desde sus propios criterios. Son aquellos que construyen esa parte del lenguaje sintáctico que no pertenece al lenguaje analizado (180). Y estos criterios no quedan explicitados en las reglas de un lenguaje. Están implícitos en ellas, como lo están en su lenguaje axiomático. Para explicitarlos, hay que practicar una nueva ascensión sintáctica y construirle al lenguaje sintáctico, su propio correspondiente lenguaje sintáctico, hacer la sintaxis de la sintaxis (o metasintaxis). Aparecerán explicitados en las reglas de construcción del lenguaje sintáctico. (DLO, y nosotros, por ende, estaría situado en ese plano. Y ascendería aún más; todo cuanto fuera posible. Filosofía).

Aparecerán ahí, por ejemplo, los criterios de constructividad mencionados en la página 183 (aquellos, instigados por Idus, que suponían una renuncia al principio de tercero excluido, en busca de "contenidos" para el pensamiento; sólo que ahora, formalistamente, refiriéndose a signos, en lugar de a pensamientos (181)). O los mencionados en las páginas 196s (aquellos que guiaban mi búsqueda formalista, de entre los objetos, de los signos y expresiones de un lenguaje a analizar). O esos otros, llamados "criterios de formalidad" (182) (que vienen a especificar y precisar, para determinadas zonas del lenguaje y del análisis -limitando con ello su alcance- qué condiciones debe cumplir un lenguaje sintáctico, qué se considera sintaxis).

Podríamos, kantianamente, llamar a esos criterios "principios a priori". ¿Sintéticos? Si, como DLO y Quine (183), rechazamos una distinción absoluta de lo analítico y lo sintético, no cabría. Pero si consideramos que no son exigidos absolutamente por el principio de no contradicción (lo que se suele considerar un criterio de analiticidad), es decir, que pueden negarse, que caben criterios tales diferentes, entonces sí que podrían llamarse "sintéticos a priori". En DLO, sin embargo, se reserva el término "principio" para otro menester. Mejor podríamos decir, son "formas a priori".

Es en estos criterios donde la literatura formalista se concentra, de forma que es en la formulación de los mismos donde se toma posición en torno a la polémica entre Locus e Idus. Polémica que parece tener su foco en la cuestión de lo infinito, que vimos más arriba (184). Y en la que los formalistas tienden, en mayor o menor medida, a acercarse a Idus.

Y esa formulación de los criterios de construcción de la sintaxis viene a consistir en exigir finitud, en diversos grados y maneras según los autores, finitud para el lenguaje sintáctico: corrientemente, a) finitud para el número de reglas, y b) finitud para la referencia del lenguaje sintáctico (por ejemplo, la referencia de términos sintácticos como "demostración"); referencia que debe ser, pues, un contexto de lenguaje. Es decir, tanto la sintaxis (finitud a)) como el lenguaje analizado (finitud b)) deben darse en contextos, operar (proyectarse) *desde* y *sobre* contextos. Como más arriba vimos, el análisis sintáctico debe ser análisis de contextos. Y desde contextos (185).

El programa formalista de Hilbert es de donde proceden, histórica y lógicamente, la adopción de esos criterios finitistas en el formalismo contemporáneo.

Ese programa consistía en tratar de demostrar en la sintaxis de una sintaxis, que en el lenguaje analizado por ésta, no puede haber contradicción alguna. Se trataba de un análisis sintáctico peculiar, dentro de todos los posibles. En él no podía asumirse la no-contradicción del lenguaje analizado como axioma, pues es lo que se trataba de demostrar como teorema (o metateorema). El criterio metasintáctico, de esos que guían la búsqueda formalista de los signos y expresiones del lenguaje a analizar, explicitaba la decisión de elegir como tal al lenguaje de toda la matemática clásica, incluida la matemática transfinita de Cantor. Y escucharlo. Al demostrar su no-contradicción quería demostrar que era propiamente lenguaje con todas las de la ley, pensamiento; lo cual negaban los intuicionistas. Y esto, desde una lógica intuicionista, pero desde la sintaxis. Una sintaxis intuicionista que demostrara un lenguaje logicista. Una síntesis de Idus y Locus. Apropiado programa de Forum.

Al menos desde hoy, podemos decir que tal programa estaba condenado al fracaso. Porque, creemos, si la sintaxis debía de ser intuicionista, finitista, el análisis sintáctico no podía dejar de ser análisis de contextos, del contexto de toda la matemática existente en la fecha, si se quiere, en la que ya se habían evitado, mal que bien, las contradicciones. Y -como ya dijimos- el engaño, en el análisis sintáctico, puede venir, al tomar un contexto a analizar como muestra de todos los contextos de un lenguaje, el resto de cuyos contextos se ignoran. Porque puede ser que entre éstos ignorados los haya que precisaran un lenguaje axiomático, unas reglas diferentes. Lo infinito no es más que lo, si se quiere, inacabable. Fingir contemplarlo como si estuviera acabado es arriesgado, una ficción que puede ser engañosa.

En ese riesgo vivimos constantemente. Hasta que por aquí y por allá vamos descubriendo engaños, y tomamos nuevos riesgos.

Lo que resultó maravilloso es que ese engaño en el logicismo pudiera demostrarse; aunque, paradójicamente, fuera en el intento de negarlo. (Ello demostraba asimismo, que el análisis era honrado, es decir, que no asumía la no-contradicción; y, quizá, que la no-contradicción, si no se asume, no puede encontrarse). Y ocurrió porque el lenguaje analizado (el de la matemática) era suficientemente rico, en reglas, como para que éstas puedan dar lugar a contradicciones, que sólo pueden evitarse con más reglas, como las que ya evitaron las contradicciones de la teoría de conjuntos. Pero en este caso son precisas muchas más reglas, inacabables, pues cada nueva regla añadida para evitar una contradicción, daría lugar, a nuevas contradicciones o a nuevas reglas sin

que pueda evitarse la contradicción o la incompletitud constantemente. Como dicen, la sintaxis del lenguaje matemático es esencialmente incompleta (187), por incompletable, inacabable. (Pero esta inacababilidad lo es ahora de la sintaxis; es inacababilidad en un sentido más fuerte que la de un lenguaje, cuyos contextos pueden repetirse y prolongarse indefinidamente, como antes vimos).

Cualquier sintaxis del lenguaje matemático exige y exigirá, para ser completa, la toma de nuevas decisiones, si quiere evitarse la contradicción; es decir, cualquier sintaxis tal es una secuencia inacabable de sintaxis, tan inacabable, al menos, como la secuencia de los números naturales (188). La sintaxis completa del lenguaje matemático existente hasta la fecha, su interpretación sintáctica, su comprensión, es inacabable. Imposible. Sólo no lo sería si sus reglas fueran infinitas. Desde una sintaxis finitista, el lenguaje matemático es incomprensible. Caben inacabable número de interpretaciones, ninguna de ellas completa. Porque cada interpretación parece modificarlo. (Recuerda esto al principio de indeterminación de Heisenberg en física, en el que la observación modifica lo observado, sujeto y objeto se confunden (189). En ambos casos -en cuanto aparecía la paradoja- se ha tocado un límite del mundo.

-Del lenguaje -diría Forum.- Y las reglas necesarias para evitar caer en el abismo lo explicitan; si así se quiere decir, lo reflejan.

-De un lenguaje, más bien, en todo caso -apuntaría Idus).

Y la técnica que, desarrollando la riqueza de las reglas del lenguaje matemático, hacía explícitas la contradicción o su incompletitud invencible, era una técnica de proyección, obra de Gödel, aquella proyección del lenguaje sobre los números naturales a la que nos referíamos al principio de este capítulo. Y el lenguaje de los números naturales, la aritmética elemental, hace de espejo donde lenguaje matemático y su sintaxis se reflejan, hacia el infinito.

Y lo mismo le ocurrirá a ese lenguaje, desde toda sintaxis cuyo lenguaje pueda proyectarse sobre la aritmética elemental.

Y lo mismo les ocurrirá, desde una sintaxis tal, a todos los lenguajes analizados que precisen de "la misma" lógica que el lenguaje matemático; es decir -diría Idus-, que puedan proyectarse sobre éste, y, en último término, sobre los números naturales. Y el teorema de Löwenheim-Skolem demostró que todo lenguaje (consistente) que hable de objetos cualesquiera (y cuantificándolos) puede proyectarse sobre uno que hable sólo de números naturales (190).

Así pues, siendo la aritmética elemental un espejo tan reflexivo y extenso del lenguaje, la incompletitud del teorema de Gödel tiene una validez suficientemente universal sobre el lenguaje. De tal manera que podríamos decir que (en la medida de esa validez) la regla metasintáctica que nos

exige completitud, nos exige toma de decisiones (sintácticas) sin fin. Como diría Idus, vida eterna. Vida sintáctica eterna, que, por identificación de la sintaxis con el lenguaje analizado, revela, explicitándola, la vida eterna implícita en éste. La comprensión exige vida eterna.

-No -dice Idus.- Yo diría más bien, inacabable (191).

(Inacababilidad, en aquel sentido mucho más fuerte que la de un lenguaje, cuyas reglas se pueden aplicar inacabablemente. Es ahora inacababilidad sintáctica, las reglas mismas son inacabables... como antes ya insistimos).

Así pues, los lenguaje afectados por la incompletitud son, como hemos dicho, los que hablan de objetos cualesquiera, y cuantificándolos. ¿Son esos lenguajes, tan importantes en el lenguaje como para darle a la incompletitud tan universal validez? Quine, en *The roots of reference*, donde hace una teoría analítica de la génesis del lenguaje humano hasta que éste alcanza la idea del mundo y de las cosas, el lenguaje mínimo para vivir y comunicarse en este mundo, ahí Quine dice claramente que sí, que ese lenguaje, mínimo para calificarlo de humano, es cuantificacional y objetual. Entendiendo por objetual que es el de la lógica clásica logicista, donde aparecen las contradicciones si no se remedian, no el de la lógica sustitucional (192), intuicionista y formalista (nominalista, como se le llama a Quine (193)). Dice que en el aprendizaje del lenguaje, *debe* darse el salto de esta lógica a la otra; pero por razones que no nos convencen; y a DLO seguramente tampoco (194). Ambos creemos que *puede* mantenerse el intuicionismo en el lenguaje cuantificacional, que es el lenguaje de la vida y de la ciencia, donde la experiencia de la invencible y siempre renovada incompletitud, es una experiencia de la inacababilidad del infinito intuicionista.

De todas formas, en vista del descubrimiento de la incompletitud de tan importante lenguaje, sobre el que puede proyectarse todo el lenguaje, espejo que es del lenguaje, como es el de la matemática (la llamada lógica de segundo orden y la teoría de conjuntos), en vista de ello, la empresa metasintáctica se orientó hacia varias direcciones, para explotar su descubierto poder. Por el lado de la sintaxis, se renunció al finitismo. Y por el lado del lenguaje analizado, se distinguieron, en el lenguaje matemático, sus diversos lenguajes o sublenguajes componentes, y se fueron analizando. Y se fue descubriendo que la sintaxis del lenguaje matemático era consistente (198) desde una sintaxis no finitista, con infinitas reglas numerables; y cuáles de las sintaxis de sus lenguajes componentes eran consistentes, o completas, desde el finitismo, o fuera de él, y cuáles no (199).

La labor de la sintaxis se consideró así no limitada a los criterios y a la misión que le otorgó en un principio la escuela formalista (aunque, a nuestro criterio, aún ha permanecido demasiado

restringida respecto a sus posibilidades).

Ahora bien, ¿significa el abandono del finitismo en sintaxis un alejamiento de Idus?

-Creo que no necesariamente -dice Idus.- Al contrario, la incompletitud, como han señalado los intuicionistas (201), puede considerarse como una confirmación de mis tesis. Pues las paradojas de la teoría de conjuntos, primero, y la incompletitud, después, refutaban la lógica logicista, primero, y el intento de demostrarla desde una sintaxis finitista, intuicionista, después. Es decir, las contradicciones encontradas en las paradojas y en la incompletitud, refutan, para Forum y su compromiso con el principio de no contradicción (es decir, de momento) el lenguaje analizado: la lógica logicista.

-Claro que, al mismo tiempo -dice Locus- puedo yo decir que el que la sintaxis deba ser infinitista, logicista, habla a favor de mi punto de vista. A favor de una sintaxis logicista, para un lenguaje analizado logicista. Aunque reconozco que ello, con todos los riesgos del logicismo; es decir, a costa de no poder ahuyentar definitivamente la contradicción. Habrá que ahuyentarla cada vez que aparezca.

-Claro que no para mí -dice Idus-. No se trata de que la sintaxis deba ser infinitista, sino que no puede ser finitista y completa al mismo tiempo. Que no hay sintaxis completa. Que, en todo caso, la sintaxis completa sí que debe ser infinitista, pero sólo en el sentido de inacabable. (Por eso dice Quine que la verdad sintáctica no es formal en absoluto (202)). Se trata de, una de dos: O lenguaje analizado y sintaxis ambos finitistas, o lenguaje analizado y sintaxis ambos inacabables. Pero operando siempre desde el finitismo, la constructividad del lenguaje, es decir, con conciencia de que tanto lo analizado como su sintaxis son, estrictamente, hoy por hoy, contextos. Contextos cuyo lenguaje es inacabablemente descubrible, en el análisis sintáctico. Eso es renunciar a la contemplación del tiempo desde un momento, renunciar a contemplar el futuro como si ya estuviera dado, el infinito como si fuera finito (203).

-Sin abandonar -insistiría Quine- una concepción de "forma" y "sintaxis" finitista, por mor de la identificación de los pensamientos con signos, es decir, por mor del formalismo, sin el que no puede verse discusión racional posible.

Quienquiera que encuentre esta última conclusión intolerable tendrá que explicar qué sentido da a 'formal' (204).

Habla un empirista.

-Y para mí -interviene Forum- la incompletitud es un nuevo momento donde la discusión entre Locus e Idus vuelve a quedar en tablas, con infinitud de matices entre uno y otro donde tomar posiciones, en principio indecidibles.

-Ahora bien -diría DLO- ¿la descubierta incompletitud no tiende a hacernos pensar que quizá ese lenguaje que se hurtaría a la proyección matemática, y a la incompletitud, sea el lenguaje; todo el lenguaje; y que todo el lenguaje es preciso para la sintaxis completa, ya que la sintaxis, como el lenguaje, es inacabable; el análisis, inacabable? ¿... que todo el lenguaje es la única sintaxis completa de sí mismo, sintaxis, y lenguaje, que se van haciendo contexto a contexto... solo que faltan (o se olvidan, con el tiempo) las proyecciones necesarias para mostrarlo, para hacer todo el lenguaje, explícito; unos lenguajes, o contextos, explicitando a otros? (¿No tienden a hacer eso los defensores de las llamadas Ciencias del Espíritu, en las que lenguaje analizado y sintaxis entran en diálogo, entrando una a ser sintaxis de la otra, interpretación, comprensión parcial, y ambas, lo son del lenguaje? (205) ¿Y hasta qué punto pueden estos criterios distinguirse del, o invitan al, panlingüismo, o es que el lenguaje puede explicitarse a sí mismo, autobastarse, en su auto-reflexión, sin referencia a nada fuera del lenguaje? (E incluso, si pensamos que todo lenguaje, y todo el lenguaje, es y será siempre proyectable sobre el matemático, ¿no alcanzaría la identificación a lenguaje, sintaxis y matemáticas?).

-Bueno, bueno. Demasiados futuribles para responder ahí -dice Idus.- Pero si se trata de explicitar decisiones, criterios de análisis, tan mudables como el hombre, entonces, vale.

-Y hablando, a tal nivel de criterios, del lenguaje -dice Forum- ¿qué supone la incompletitud cara a la tesis formalista y a la utilización por ésta de la sintaxis, frente a la semántica?

-Si no me equivoco -tercia Locus- de eso ya se habló antes (206).

-Pero entonces -dice Idus,- si mi precaria memoria no me falla, aún no habíamos hablado de sintaxis, ni de comprensión.

-En efecto -dice Forum.- Y me interesa puntualizar que si la comprensión sintáctica es incompleta, eso no se evita al pasar, pretendidamente, de la sintaxis a la semántica, que, como indicaba Chomsky en la nota 56 del capítulo precedente, no es más que otra forma de sintaxis (207). Pues a lo que la incompletitud invita, para aumentar la comprensión, es a no limitar la sintaxis a un lenguaje sintáctico (sistema formal) determinado, con criterios de "formalidad" precisos (208). Los expedientes semánticos son una forma de aceptar esa invitación, pues sus referencias a los objetos, o significados, de los signos de un lenguaje (aquella "otra cosa" a la que el lenguaje remite) en unos casos no son sino rodeos, o atajos, teóricos para referirse en último término a signos y conjuntos de

signos, y en otros casos, referencias a signos de otro, u otros, lenguajes (recuérdese la tarea de las "identificaciones cruzadas" con la que la semántica relacionaba lenguajes, o "mundos posibles" (209); violando quizá, en ambos casos, los criterios de "formalidad" de un lenguaje sintáctico determinado, abriendo, pues, la sintaxis; pero sin violar -por eso se abre la sintaxis- el criterio de "formalidad" que expresa la tesis formalista en sus diversos grados de exigencia, y buscando, para aplicarlo, identificar el pensamiento y el lenguaje sobre la "intuición global", esa plataforma -indefinida e inacabable, se va haciendo, definiendo y descubriendo al hilo de la investigación sintáctica- de signos objeto de experiencia común sobre la que apoyar el acuerdo en nuestras discusiones; como ya dijimos más arriba (210).

Como dice Derrida,

quizá el tema semántico, por "vacío" que sea, limita siempre el proyecto formalista (211).

La semántica, sin embargo, como avanzadilla subversiva de la sintaxis, aunque sea una manera de paliar la incompletitud de ésta, no puede por ello evitarla.

(Quine, en *Palabra y objeto*, tomando en su análisis semántico, como "intuición global", como esa plataforma de signos objeto de experiencia común, mentalistamente, lo que él llama "significación estimulativa", llega a la conclusión de que ésta es insuficiente para determinar, o traducir, un lenguaje; al menos, uno que contenga la lógica de predicados, que hable de objetos, que es el afectado por la incompletitud (212). Nosotros, y nos parece que DLO también, creemos lo mismo, aún sin limitar la significación semántica a supuestas estimulaciones ni a cualquier otro tipo de objetos. Pero sobre todo esto, y la traducción, ya trataremos, según espero, en un próximo capítulo).

El análisis, si quiere ser máximamente comprensivo, en su análisis de contextos, no puede limitarse ni a un supuesto lenguaje al que pertenezcan éstos, ni a hacerlo desde un solo lenguaje sintáctico. Debe referirse a todo el lenguaje, desde todo el lenguaje; inacabable.

La tesis formalista, llevada siempre más allá por la semántica, y por la pragmática, conduce al totalismo (aquél que -dinámicamente, pues la totalidad cambia en el tiempo, nunca es tal- evitaría el relativismo (213)) y al panlingüismo.

Así, si la comprensión es devoración, es casi siempre, como las de Saturno a sus hijos, incompleta. Aunque en extensión. Por aquí y por allá, desde unos y otros criterios, más o menos restrictivos. Se va extendiendo, superponiéndose, disintiendo, acordando, olvidando y recordando.

Esta es la situación desplegada, más o menos explicitada, a través de la formulación de los criterios de la sintaxis. Criterios que, como los expresados en las reglas del lenguaje analizado, se asumen, desde la sintaxis, como propios del lenguaje analizado, se identifican con él y su construcción. Aunque la posibilidad, incluso la necesidad, de diversos criterios tales para la comprensión total, lleva a relativizarlos. Relativizarlos por referencia a la totalidad de los lenguajes sintácticos.

Tan sólo, en DLO y en la virtual totalidad -a nuestro juicio- de la literatura al respecto reputada de respetable, tan sólo el criterio de formalidad de la tesis formalista es mantenido, a la postre, como guía del análisis. Y tal como él dice, así se considera al lenguaje. A esta situación se hace en DLO referencia en las páginas 90 y 92 con el nombre de Formalismo, y Criticismo, y Constructivismo.

El relativismo de todo lenguaje sintáctico conduce a la contradicción -definida por DLO como "ausencia o insuficiencia de normas para la construcción de un lenguaje", es decir, en términos sintácticos- al mismo relativismo.

-Ya lo dije -dice Idus-: no es más que diferencia.

Para un lenguaje sintáctico no hay más que pertenecer o no pertenecer al lenguaje analizado, cumplir o no cumplir sus reglas. Y la expresión o signo que no pertenecen a un lenguaje, pueden pertenecer a otro.

Pero este dictamen que todo lenguaje sintáctico arroja es relativo al mismo, es decir, es considerado de muy diversas maneras según el lenguaje analizado por su lenguaje sintáctico. Así, si lo que se analiza es uno de los llamados idiomas, tal como lo hablan las personas cultas (que, por cierto, han estudiado gramática), el dictamen positivo recibe el nombre de "gramaticalidad". Insistiendo en la relatividad de los criterios de gramaticalidad, menciona Quine el sugerido por William Haas:

Si no hay manera de fabricar una historia en la que la cadena de signos en cuestión pueda plausiblemente aparecer, bien puede ser calificada de agramatical (214).

Así, no solo aquél ejemplo de Russell, "cuadruplicidad bebe procrastinación", puede admitirse con un poco de imaginación, sino cualquier otra fantasía a la que nos ha acostumbrado la literatura

y los argots contemporáneos. Solo con un criterio de tal relatividad puede analizarse el lenguaje del arte, o la evolución de los lenguajes a través del tiempo.

En cambio, si, por ejemplo, lo que se analiza es una teoría científica acerca del mundo, el dictamen positivo es llamado "verdad", y el negativo "falsedad".

En el lenguaje común, y en las filosofías generales del lenguaje y del pensamiento, suelen integrarse ambos dictámenes sintácticos (ya vimos cómo Locus incorporaba consideraciones de "sentido" a las de "verdad" (215)); en variadas medidas y desde reglas sintácticas variadas, según los intereses del análisis. Entre esos dos tipos de dictámenes sintácticos, que creemos son los más importantes que señalar, se tienden y encajan toda una gama de dictámenes y categorías, "imposibilidad", "posibilidad", "sentido", "realidad", fruto del esfuerzo por sintetizar a Locus y a Idus, necesarios ambos para el análisis del lenguaje.

-A pesar de lo cual -insiste Idus- siempre le quedarán a cada filosofía, definida por la adopción de determinados lenguajes sintácticos, lenguajes fuera, con dictámenes negativos, en una fosa común; lenguajes que desde otra filosofía y otras sintaxis no lo estarían. Y antes o después suelen aparecer intereses que requieren salvarlos.

Que es lo que DLO trata de prevenir.

No aparece en DLO mención explícita de la incompletitud. Al contrario, en algunos pasajes, en los que se expone, como hemos dicho, la tesis formalista, podría pensarse que es posible que el desarrollo de la misma, como pensaban los formalistas hilbertianos, llegase a buen fin. Sin embargo, en otros pasajes, y en la totalidad de la obra, este buen fin no cabe esperarse. Y la sintaxis, el análisis y la filosofía son por doquier condenadas a la inacababilidad.

Porque tampoco, en DLO, aparece mención explícita de las reglas (criterios) del lenguaje sintáctico. Tan solo la indicación de que el lenguaje sintáctico es sometible al mismo análisis que cualquier otro lenguaje (216), con la virtual regresión al infinito, en consecuencia, del análisis.

Porque donde se cifra en DLO, creemos, la incompletitud, mejor, la inacababilidad del lenguaje y del análisis, sin embargo, es, desde el comienzo, al hacer depender el lenguaje y sus reglas, cortando por lo sano a cualquier nivel del regreso al infinito del análisis, de una especie de reglas soberanas, trascendentales, que dirían los antiguos, a las que llama **principios**. Tales son, el principio de no contradicción, y la voluntad (217).

Y en seguida se dice que tales principios son indecibles e inmostrables, indemostrables. Tan solo se les concede la capacidad, un tanto misteriosa, de ser expresados. Con lo que la expresión, parece constituir en DLO la función universal y esencial del lenguaje. En ella se apoya la comunicación

(218).

Quizá la característica de la expresión sea que, en ella, el lenguaje muestra lo que expresa, pero no todo. El lenguaje muestra la no contradicción y muestra la voluntad, por estar determinado por ellos, es manifestación de ellos, pero no los muestra por completo, no muestra otras manifestaciones posibles de ellos. Y la posibilidad de otras manifestaciones es, como se insiste al hablar del racionalismo, virtualmente infinita, inacabable.

Y desde ese lugar clave, la función expresiva se extiende por todas partes en el lenguaje, la comprensión y el análisis, limitando las otras funciones. Por ejemplo, ¿qué puede, entonces, mostrarse, en DLO? Puede mostrarse que un lenguaje, o expresión, o signo, tiene forma lógica; satisface -expresa- el principio de no contradicción; y la voluntad, o no, de satisfacerlo de acuerdo con determinados criterios. Pero ¿puede mostrarse, también, su forma lógica, su sentido y su verdad, su contenido?

En ciertos pasajes parecería esperarse que sí (219). Al menos, la misión de hacerlo se le asigna a la filosofía. Pero en otros se dice explícitamente que no (220), que las reglas de construcción de un lenguaje no pueden mostrarse más que parcialmente; no todas.

Es decir, la inacababilidad se extiende por todo el pensamiento, y todos los resultados de éste no son sino parciales e inconclusivos. Aunque sobre esto y su importancia en la comunicación hablaremos más adelante (221).

Las diversas formulaciones, por ejemplo, del principio de no contradicción, desde Aristóteles, no son sino parciales, dependientes de un lenguaje determinado, al que el filósofo en cuestión le otorga primacía sobre los demás. Dicen que, aunque se construya un cálculo en el que tal formulación canónica del principio de no contradicción no aparezca, ésta aparecerá en su sintaxis. Pero... si se quiere. ¿O no?

Porque si el principio de no contradicción es más bien restrictivo, tiene sus exigencias, de tipo Locus, en cuanto a la proyección o identificación de diversos momentos del lenguaje, es el otro principio, el de la voluntad, el que abre la inacababilidad hasta los límites de la imaginación. Y el racionalismo, que manda aplicar ambos sin límites, hasta más allá de la imaginación (222).

La voluntad es un principio de Idus. Podría ahorrarse. Pues viene a hacer depender el lenguaje de la decisión:

Decisión es la determinación de la Voluntad (223).

Es por darle un nombre, desde la sintaxis, a la arbitrariedad y posibilidades virtualmente ilimitadas (sin límite conocido, pues, como se ha dicho, basta poner un límite para poder saltárselo (224)) de la decisión. Encerrarla, figuradamente, en un principio sin restricciones.

La voluntad deja al lenguaje y al pensamiento a merced de la arbitrariedad (que no mencionamos aquí en un sentido peyorativo, sino en el suyo original), sin más restricciones que las del de no contradicción, que la voluntad decide aplicarlo donde, desde y como quiera, haciendo coincidir imaginación, lenguaje y pensamiento.

Que todo el lenguaje está determinado por la voluntad implica que todo cuanto se dice o se piensa, se quiere decir, o pensar; que pensar es querer; significar, como dicen los ingleses, es querer decir; y que lo dice o lo piensa el que quiere.

La no contradicción es siempre un principio interno a un lenguaje. La voluntad es también externo a todo lenguaje.

La no contradicción, para cuya aplicación, depende de la voluntad, es algo así como el principio continuo. La voluntad, como el discreto, del pensamiento.

-Alguien dijo -dice Forum- más arriba, acertadamente, algo así: que mi misión (aunque yo diría más bien, mi proyecto, pues ¿quién me envía a mí a misión alguna? la proyección soy yo) es identificar el pensamiento, proyectándolo sobre signos cercanos al cuerpo, signos de la experiencia, mediante la sintaxis. La identificación de los signos es la llamada "intuición global", que actúa de tal manera que: la identificación sea lo más simple posible (señalando el signo, por ejemplo) y que el signo esté lo más próximo al cuerpo posible, que forme parte de su experiencia.

Os hago recordar esto ahora porque proyecto algo...

Lo más próximo al cuerpo, ¿no es el propio cuerpo, su comportamiento y el uso que hace de las cosas? El lenguaje del cuerpo ¿no es el más trascendental? Sí.

Lástima que el lenguaje del cuerpo no sea tan fácilmente identificable, en muchos casos, como, pongamos por caso, los signos tipográficos de un libro, especialmente si es de alfabeto latino (pues en ello cifra su éxito tal alfabeto), que son los signos en los que pensaban los formalistas clásicos (225). En el cuerpo entra en dificultades la "intuición global".

Por ejemplo, gran parte del comportamiento del cuerpo constituye solo experiencia privada, solo lo advierte el usuario. Forma lo que antes se llamó "los lenguajes interiores del cuerpo" (226). Aunque la introspección es una técnica que puede arrojar algún acuerdo. Al fin y al cabo, en ese

lenguaje colocaba Quine sus "significaciones estimulativas". Pero cuando no se consiga el acuerdo, siempre puede haberlo consigo mismo, un lenguaje privado, el monólogo en el que se refleja, se proyecta una y otra vez, el mundo y la vida.

En el lenguaje exterior del cuerpo, el comportamiento, más propiamente dicho, que es experiencia más compartible con otros cuerpos, se suele apoyar el acuerdo en las cosas: en el comportamiento con las cosas y en la obra hecha, por ejemplo. Pero cuando no hay acuerdo, pues no lo hay. Y se discute.

Lo que antes decía que pensaba proyectar era la sintaxis sobre la **moral**.

Se llama "moral" a ciertos lenguajes sintácticos del comportamiento, cuyo dictamen positivo es llamado "corrección moral", o "bueno", "justo", "permisible", etc. etc. (las distinciones entre todos estos términos, y muchos más, es algo de lo que aquí pasaremos). Sus reglas se llaman "normas morales", o "prescripciones", etc. El sentido que dictan, el contenido que prescriben para el lenguaje del comportamiento, recibe los nombres de "deber", o "bondad"; o "fin de la acción humana", cuyos "medios" (o, frente al "deber", el "ser") son las propias acciones-expresiones-signos que tienen el sentido dictado; o incluso "idea". (No vamos a sacar aquí todas las consecuencias a la vista de esta equiparación sintáctico-moral. Tan solo algunas, como veremos).

Los llamados "objetos de la moral", aquellos objetos sobre los cuales, y sobre cuyas configuraciones, se aplican las normas morales, son los del comportamiento de los cuerpos humanos. (Algunas morales comprenden los de los lenguajes interiores; otras, sólo los de los exteriores del cuerpo).

(La moral cristiana, por ejemplo, comprende también lo interior. Generalmente, hoy se tiende a comprender sólo lo exterior, independizando, al mismo tiempo, la moral de la religión; y lo interior, sólo en cuanto está implicado -en un sólo lenguaje, sin el cual lo exterior no tendría sentido- con lo exterior. Así se procede en el derecho. La moral religiosa es la más trascendental en el sentido de Idus, cae sobre el lenguaje más inmediato a la decisión, con cuyos signos ésta antes se identifica. Así, religión, moral y derecho, solapándose, se organizan desde el interior al exterior).

Los llamados "sujetos de la moral", los que deciden y construyen las normas morales, son los cuerpos de los hombres, asimismo. Idus diría que son las decisiones, o la voluntad (o voluntades), que deciden la "sintaxis moral" en el lenguaje sintáctico (o en los lenguajes sintácticos) y se identifican, o pretenden identificarse, con la de (o las de) los comportamientos objeto de la moral, el lenguaje analizado.

Ahí, en esa identificación (propia de la comunicación, como volveremos a ver (227)) sí que

interviene Locus, tratando de limitar el mundo. Pero, de entrada, no hay moral sin mí, sin sintaxis.

Idus está proyectado del lado del sujeto de la moral. Locus, del del objeto. Y la moral, es cosa de Forum; fruto del encuentro de la vida en el mundo.

En suma, el sujeto y objeto de la moral es el club de usuarios del lenguaje; que para un humanismo es, sobre todo y en primer lugar (si no necesariamente con exclusividad) el hombre.

Pero. En DLO, tratando de prevenir otras posibilidades, yo he tratado de ser radical. Y principal. Y, desde mi punto de vista (mis líneas de vista, diría mejor, pues lo mío son las proyecciones), toda la sintaxis puede identificarse con la moral. Toda puede serlo. La moral es un plano: el plano de la sintaxis, el de la formalización, comprensión o no, normalización, sanción, de los lenguajes y del lenguaje. Y la característica forma imperativa de la moral y su ordenación y previsión del futuro, tanto como su aplicación al pasado, son las de la sintaxis. Nada más.

Y los objetos de la moral son todos los objetos que consideremos signos de un lenguaje. Y los sujetos, toda decisión de analizar el lenguaje y, por identificación, toda decisión del lenguaje comprendido en el análisis; es decir, el club de usuarios del lenguaje, que no tiene, insisto, que restringirse en principio al hombre.

De hecho, hoy se trata de incluir en el club moral, y también por otro lado en el club lingüístico, a los animales. Digo "por otro lado" porque, al estilo decimonónico, y quizá mecanicista, hay quienes defienden que el sujeto de la moral es el cuerpo capaz de sentir placer y dolor, y por ende, todos los animales; en lugar de serlo, como en DLO, por la capacidad de construir lenguaje. Quizá puedan ambas posturas conciliarse, aduciendo que el placer y el dolor son signos, o formas, de un lenguaje cuyas decisiones son las de maximizar el primero y minimizar el segundo (identificándolos con el sentido y el sinsentido, o la verdad y la falsedad, la satisfacción y la insatisfacción; signos sintácticos (228)). Pero decisiones ¿de quién? ¿No pueden, placer y dolor, someterse a otras decisiones? Si no... no serían decisiones. Pues la decisión sólo puede darse en la medida de sus alternativas.

Hoy por hoy, solo esporádicamente se incluyen, como sujetos de la moral (y, para DLO, usuarios del lenguaje), a las cosas. En alguna literatura, por ejemplo. Quizá habría que citar aquí la doctrina renacentista jesuítica de los fines y los medios, por la que cada cosa decide, exige, que se la utilice para su fin; aunque, en la doctrina jesuítica, más bien, éste es el fin para el que fue creada. Por el hombre. Y, en último término, por Dios.

La historiografía, por su parte, incluye a los hombres del pasado, muertos. Y, en la medida en que algunas hacen arrancar la historia (o pre-pre-historia) del comienzo como-fuera del mundo, también, lo incluyen todo, toda la naturaleza; como dijimos, una gota de animismo.

Y la metodología ¿qué es sino moral científica más o menos aplicada? Y la crítica artística ¿qué sino moral del lenguaje artístico, en cuanto pretende ordenar, sancionando, el lenguaje y el comportamiento artístico? ¿Y la teoría del conocimiento, del lenguaje y la filosofía en general? Lo mismo. Todo lenguaje, todo pensamiento, en la medida en que conlleva comprensión sintáctica (y puede hacerlo hasta grados difíciles de distinguir, como vimos), conciencia del signo en el mundo, se mueve en el plano moral, prescribe su forma de pensar, su lenguaje. Los prescribe. Pre-escribe. Como dice el filósofo, "toda acción invita a su imitación". Desde el panlingüismo de DLO, "toda expresión prescribe su lenguaje", por identificación con el oyente en el mundo en el que se habla... Sin que entremos ahora a distinguir con qué fuerza, énfasis o insistencia se prescriben unos u otros lenguajes en la moral, en el derecho, en la metodología, en la crítica artística,... en el pensamiento. Hay grados, y articulaciones de ellos, pero de eso hablaremos en el capítulo siguiente... Y sin que entremos tampoco ahora a distinguir si el hablante está prescribiendo un nuevo lenguaje, innovando (en este caso es cuando se tiende más bien a llamarlo "moralista", por cuanto entonces su decisión moral propia se torna más llamativa, informativa), o simplemente analizando la práctica existente y legitimándola, o qué. Para nuestro caso, ahora, es lo mismo.

En principio, todo lenguaje prescribe. Pero su prescripción puede inmediatamente ser violada. Lo es, por cualquier lenguaje distinto. A pesar de la identificación de las decisiones de los dialogantes, éstas son decisiones, es decir, pueden optar por otras alternativas en cuanto quieran. La prescripción del lenguaje es algo así como el deber kantiano, la invitación a obrar por mor de la razón, del lenguaje, dirigida por y a seres libres. Su imperativo, parecido al imperativo categórico kantiano, el del principio de no contradicción, el de la decisión a utilizar un lenguaje, único principio de todo el lenguaje, que, desde los lenguajes, prescribe fines, ideas.

Por eso DLO es un libro de moral, aunque frecuentemente no lo parezca y sorprendan de pronto, por su sentido moral, algunas expresiones, por aquí y por allá, que el lector irreflexivo puede considerar dislocadas del resto. Pues desde un comienzo se ligó lenguaje a vida, el lugar de la moral. Su teoría del lenguaje es teoría moral como la metafísica de Spinoza era ética.

Son muchas las consecuencias morales que pueden sacarse de la identificación de sintaxis y moral, y del análisis que en DLO, y aquí, hemos hecho de la sintaxis.

Por ejemplo. Que toda moral no comprende el comportamiento que rechaza. Por eso lo rechaza. La moral, como decía el poeta refiriéndose a Castilla, "desprecia cuanto ignora" (229). Comprender es aceptar.

La ordenación y previsión del futuro por parte de la sintaxis, de la moral, es consecuencia de la

inacababilidad de los lenguajes. Pero ¿qué consecuencias morales arroja la otra inacababilidad, la más fuerte, la de la incompletitud? Pues, en primer lugar, que ninguna moral comprende por completo el comportamiento, la forma de vida, que prescribe. Tampoco ése, por completo. Sólo parcialmente. Sólo contextos, comportamientos concretos, ya sancionados positivamente, muchos, si se quiere, los más normales, y repeticiones de ellos; pero no todos, no todos los comportamientos posibles desde los mismos criterios que hicieron aceptables a los ya sancionados. Como en Gödel, habría que admitir que todo sistema moral puede dar origen a comportamientos desechados por el sistema.

En fin, eso sería mejor verlo con precisión, en algún ejemplo. No se me ocurren de momento. Quizá, paradojas repetidas como que Cristo no era cristiano ni Marx marxista. Ese análisis sobrepasaría nuestras intenciones presentes. Sin embargo gente ha habido y hay, y no es tan infrecuente, que han mostrado las limitaciones de una moral con un comportamiento indecible para esa moral. Pero ¿no se ha hecho, en la literatura al respecto, la misma deducción, aplicar la incompletitud a todos los lenguajes que tienen determinada forma, la del lenguaje matemático, la misma, digo, que la que aquí se ha hecho sobre los lenguajes morales que posean la misma forma? ¿y no la poseen, o podrían poseerla, convenientemente expresada, muchos, si no todos, los sistemas morales?

En conjunto, si la proyección de sintaxis y moral es correcta, habría que admitir que la moral es inacabable y que, si quiere evitarse la contradicción y la condena de todo el comportamiento como "malo", por ello, o la condena de la moral, a los sistemas morales que haya, han de sucederles siempre, otros. Precisan salirse de sí mismos si quieren comprender el mundo que están admitiendo.

Se ve ahora, pues, que el imperativo anejo a toda moral es aún más débil que lo que antes vimos, pues es la propia moral -no sólo el sujeto, que puede o no seguirla- la que exige completarse y superarse, cambiar, sustituirla por otra, más comprensiva. (¿Es ese el camino seguido últimamente por tendencias de la moral cristiana?; y en la católica, aunque su técnica de ampliación del club de los santos, modelos de comportamiento moral, se ha ralentizado últimamente, algunos teólogos llegan a retirar la condena a los no bautizados, a los liberales, y al sexo (230)).

Por este camino de superación y sustitución, la moral ¿está obligada, si quiere ser lenguaje, pensamiento, y comunicar y expresar su mundo y su voluntad por completo, está obligada a irse ampliando hasta (pensando en kantiano) hasta incluir toda moral posible, todo lenguaje, si ese final fuera pensable?

Especulemos: Supongamos que hay sistemas morales contradictorios; que puede haberlos, y los

hay, al menos, parcialmente contradictorios. La ampliación que exige cada uno de ellos, no tiene por qué ser tal que legitime a los otros, y caiga en la contradicción que trata de evitar. Al menos, no lo parece. Pues en Gödel, podía ampliarse la sintaxis de la aritmética con una regla que admitiera, expresa y concretamente, sólo, la expresión en cuestión, la que había que admitir y sin embargo no era admisible en la sintaxis hasta la fecha (231). En el caso de la moral, bastaría con aceptar el comportamiento conflictivo y sólo él, cada vez, cuando se dé.

Pero si la ampliación efectuada fuera tan comprensiva que legitimara sistemas morales, o comportamientos, *antes* contradictorios con el sistema *antes* de la ampliación, entonces, desde un totalismo como el de DLO, el sistema moral legitimado ahora en la ampliación habría que considerarlo distinto del *mismo* sistema *antes*, el solito. Y la misma distinción habría que hacer entre el sistema ampliado y el por-ampliar. Los sentidos que confieren al comportamiento son distintos. Es distinto el sexo en la antigua Roma, en San Agustín u hoy. Por tanto, desde el totalismo, la ampliación (sintáctica) de un sistema moral, más que una ampliación, lo que prescribe es un cambio, o sustitución de unos comportamientos por otros distintos, en un mundo distinto.

¿Y no es posible la comparación entre ambos mundos, entre el de antes y el de después de la ampliación moral? Veamos: Por ejemplo, podemos tratar de compararlos como conjuntos de comportamientos, y, mediante alguna regla, proyectar sus elementos biunívocamente 1-1 y ver si uno está incluido en el otro. Si lo está, entonces sí que ha habido una ampliación del mundo. Pero. ¿Y esa regla de proyección, desde qué mundo (lenguaje) se hace? Necesariamente, desde el de una sintaxis-moral que admite, comprende ambos, los proyectados, y que no puede ser ninguno de ellos. Pero, si seguimos siendo totalistas, ese es un mundo-sintaxis-moral diferente, y tan incomparable, como totalidad, con las anteriores como ellas entre sí (232).

Si, desde este totalismo, no es posible, pues, la comparación, la moral no exige propiamente ampliación del mundo admitido, sino cambio, cambio constante, sin progreso, sin sentido, si es que quiere en algún momento comprender su mundo. Y en la conciencia, además, de que nunca, a pesar del cambio, lo conseguirá. O bien, y en cualquier caso, resignarse a no comprender su mundo. Solo parcialmente. Solo situaciones, contextos. El cambio, ignorando el problema que lo exigió, crea otro, distinto, y que exige otro cambio inútil. (Como decía Proust, el deseo no se satisface. Se olvida y se sustituye). Y... si no pueden compararse los mundos cambiantes ¿cómo puede ni tan siquiera saberse que ha habido cambio?... El pensamiento invita, pues, a optar entre la diversión sin sentido o el inmovilismo resignado (233). Y no puede distinguirlos.

No creo, francamente -respira Forum- que pueda aceptarse una conclusión así, sin más. Nos

condena a aquel solipsismo absoluto del Idus radical para el que sólo existía presente, un presente indistinguible, y el tiempo, no era una línea sino siempre un punto inconsciente de sí. No. Sólo que ahora el solipsismo no es de decisiones, de momentos; es de sistemas morales presentes y propios, como totalidades de sentido, aislados en mundos autocontenidos, incapaces de comunicarse, de devorarse unos a otros. Ahora el constante presente no es un momento sino, digamos, una época, o cultura.

Desde luego no es una situación desdeñable esa. Existe hoy por doquier, amparada en el "todo vale". Y se escribe sobre ello. Pero no puedo admitirla yo así, sin más. Mejor dicho, puedo admitir algo más; y al fin y al cabo, utilizando el mismo Idus analítico que venía utilizando.

Porque aparte del totalismo respecto a los lenguajes, considerados como cálculo, según se dijo más arriba (234), puedo, y debo, admitir un totalismo respecto del lenguaje considerado como medio universal de todo discurso.

Sin negar el poder de sentido e identificación de los comportamientos (expresiones, signos) por parte de los sistemas morales, es preciso admitir también otro medio independiente, al menos, de identificación (aunque sea empleado sólo con un sentido mínimo, a título simplemente de inventario), como puede ser, pues ea, señalándolos. Es decir, merced a lenguajes que trascienden los sistemas morales y tratando de evitar en ellos las determinaciones propias de los sistemas considerados (en comparación con ése) morales. (Así se construyen los idiomas). Es decir, merced al lenguaje, esa totalidad de totalidades, de límites poco conocidos, en la que el panlingüismo lo incluye todo. Ese lenguaje límite de todos, cuya sintaxis es el conjunto de todas las sintaxis habidas y por haber, inacabables, y que podemos analizar sólo parcialmente, contexto a contexto.

Porque, para que haya cambio,

si no se espera lo inesperado, nunca se encontrará (235),

que decía el viejo Heráclito. Y si puede haber cambio, puede haber comparación y superación, ampliación moral y lingüística.

Se trata, pues, de usar la llamada "intuición global"; en la que el panlingüismo lo incluye todo.

Claro que los moralistas que esto hacen, tratan de evitar el compromiso moral que lleva implícito el lenguaje, cualquier lenguaje que trascienda su sistema moral, negándole al lenguaje relevancia moral y distinguiendo moral y sintaxis. Pero, con el tiempo, ese intento *ad hoc* de detener las posibilidades del pensamiento se torna inútil. (Esta brecha de cambio moral que abre el lenguaje fue

claramente vista por Pedro Damían, canciller del papa, en el siglo XI, al condenar la gramática por admitir la posibilidad de declinar *deus* en plural (236)).

-Eso -interrumpe Idus- es obra de Locus: tomar un contexto como el lenguaje, lo finito por infinito.

-Sí. Porque tú, Idus, tiendes a considerar los sistemas morales como juegos; pero dentro de un juego en el que te va la vida, el juego inacabable de la vida; diversión, pero con un sentido que se va, inacabablemente, haciendo y cambiando.

Prosigo. Este totalismo "total" (el de DLO) respecto a los lenguajes y al lenguaje, que hace posible la comparación entre sistemas morales al hacer posible la proyección entre cualesquiera signos del lenguaje, entre cualesquiera comportamientos, y admitir que los sistemas morales se *obligan* a ampliarse, también *hace posible* la hipótesis anteriormente hecha: que la moral se amplíe hasta incluir toda moral posible, toda la sintaxis posible, todo el lenguaje. No creo que sea ésta, sin embargo, una obligación, una exigencia inmediata del principio de no contradicción. Ya lo dije antes. La gente distingue entre moral y sintaxis. Y, en principio, no hay por qué prohibir la distinción. Pero puede no hacerse, como aquí dijimos.

La voluntad, que ha decidido el lenguaje como ha decidido la moral, y que se esfuerza en distinguirlos para conservarse (por miedo a lo desconocido, o por lo que sea, en último término, arbitrariamente) sin por ello cerrar sus fronteras, como algunos países en determinados momentos de su historia; es decir, que ha ido extendiendo el lenguaje, la expresión, la comunicación y la vida, a base de distinciones, siguiendo la llamada de Idus, oye a Locus, su exigencia de identificaciones, su visión de ser o no ser y su repugnancia por la indecidibilidad, era, como aquí se dijo, "cara oculta del mundo" (237), invitándole a eliminar las distinciones, como la de sintaxis y moral, y replegarse a la moral o extender ésta a la sintaxis, identificarlas, en cualquier caso; la voluntad, si decide escuchar a ambos, optará por esta segunda alternativa, identificar moral con pensamiento y lenguaje: la ampliación moral total, conciliando todas las anteriores contradicciones, las antes calificadas de morales y las entonces no aún así calificadas.

Y escuchar a Idus y a Locus es escucharme a mí. A esa llamada, se le llama en DLO "racionalismo", del que se habla ¿veis? en su parte III, aunque se manifestaba desde la primera letra del libro. Es una posibilidad, una alternativa sólo. Pero por eso, decidirla es hacer de la ampliación total de la moral, lenguaje, que expresa esa decisión, todo lo decidido en ella, todo el lenguaje, y darle a la ampliación sentido. No es una exigencia del principio de no contradicción en ningún momento, previsiblemente, del lenguaje, es decir, en ningún lenguaje (al menos, que yo sepa, dado

nuestro pensamiento actual). Pero decidirla lleva consigo no renunciar a que tal principio se exprese, y se muestre, de todas las formas posibles, a través de todas las proyecciones que puedan respetarlo. Al mismo tiempo, decidirla, es hacer lo mismo con el otro principio, la voluntad, que así maximiza su expresión, y su mostración, la manifestación de la vida.

Y: también, aunque no por ello menos importante, decidirla, conduce a una filosofía, como la de DLO, que hace posible el análisis de todas las formas de lenguaje y de pensamiento, aunque parezcan mutuamente contradictorias entre sí, y hacerles justicia (J. Rawls), esto es, no decidir rechazar ninguna en virtud de ninguna regla, o principio, *ad hoc* que favorezca a ninguna privilegiada sobre las demás, privilegiada que, naturalmente, sólo por serlo sería la mía, la del que tal cosa hiciera (238). Si hablar es decidir, DLO decide, con su decisión racionalista, decir todo cuanto pueda decirse (240).

Podría argumentarse, como ha venido aquí haciéndose, que puede verse en la historia, y sobre todo en la historia contemporánea, esta tendencia racionalista, en el estado actual del pensamiento de los últimos años, en su conciencia de confusión y, en algunos casos, una exaltación de la confusión, sin gloria. DLO, con su decisión racionalista, asimismo exalta la confusión (-Confusionismo -dice- es uno de los nombres del Racionalismo (241)), pero, radicalizando el criticismo, evitar el nihilismo y la injusticia en la engañosa disociación *ad hoc* de lenguaje y moral, teoría y praxis (Se dice "todo vale" pero se actúa siguiendo los intereses personales, limitados y represivos de siempre, por la misma falacia que pretende justificar el fascismo con el anarquismo), exaltando el esteticismo (estoy releendo un párrafo, más arriba, de la p.) en su sentido liberador, no como forma de escapismo.

Pero, naturalmente, tal argumentación no es concluyente; pues, como dice DLO, el racionalismo no puede ni mostrarse ni (al contrario que los principios) expresarse (242). Es la actitud que construye toda expresión.

Estamos, desde luego, pisando un terreno escurridizo. -Locus e Idus se miran las puntas de los pies.- Porque ¿hasta qué punto tiene sentido ese fin de la actitud racionalista, hasta qué punto, como antes pregunté, ese final es pensable?

-Sí que lo es -salta Locus.

-Nada de eso -salta Idus.- Sólo puede tener sentido la totalidad del lenguaje en cada momento, el contexto de lenguaje hecho y la secuencia de ampliaciones que ha llevado a él. Pero del lenguaje por hacer, nada se sabe. Desde luego, cada ampliación nos acerca (si aceptamos el sistema de comparación de Forum) a ese fin; pero cuyo sentido se desconoce, sólo puede conocerse

parcialmente, por el camino recorrido hasta la fecha; su sentido se va haciendo. Y sabemos que no acabará de hacerse nunca.

-Un terreno escurridizo... -dice Forum.- Vamos a ver, te lo preguntaré a ti de otra manera. ¿Hasta qué punto es el fin racionalista imaginable?

-Si es pensable, -salta Locus- es imaginable.

-Niego -salta Idus.- ¡Desde luego hay que ver cómo te pones! -le dice a Locus con cierto ademán de sorpresa.- ¡Quién te ha visto y quién te ve! Tú, que te has pasado la jornada cerrando mundos y limitando vidas, negándote a la evidencia, al llegar a este punto parece que lo ves todo... Pues no. Niego. No es pensable. Y no es pensable porque no es ni imaginable. A no ser que...

-¿A no ser qué?

-Sí. A no ser que el pensamiento vaya abandonando su humanismo, sí. Primero, que cada cual vaya abandonándose a sí mismo un poco. Luego, que se vaya abandonando el humanismo que se ha tenido hasta ahora. Bueno, eso dicen los hombres estar haciéndolo ya. Por eso dicen que el hombre ha muerto. Quizá debido a una considerable expansión del pensamiento, de la imaginación. Y de la comunicación. Se comunican con los animales, quieren hacerlo más que antes, se comunican con las máquinas, se comunican con el origen, y con los límites del universo. Con todo lo imaginable. Hasta ahora han tratado de hacerlo en progresión arbórea, haciendo pasar todo por el tronco humano. Pero parece que ya no saben seguir haciéndolo y temen abandonarse.

Yo creo que no hay cuidado; siempre que cada cual pueda abandonarse a sí mismo. Pero si esto no ocurre, habrá conflicto entre los hombres, conflicto de Locus contra Locus, de empresas privadas, en el que sus vidas se disgreguen y el pensamiento y la imaginación y la comunicación se empobrezcan, y sólo se amplíe el olvido. Y esa situación, aún hoy puede imaginarse. Ha habido y hay hombres y pueblos que la han pasado y de la que ellos solos no han salido.

-Pero ¿puede imaginarse que, disgregado o no, alguna vez el pensamiento y la comunicación se expanda de manera que deje de ser una devoración "humana", en el sentido de, al menos algo de lo que hoy se considera, "naturaleza humana"?

-¿Qué se considera hoy naturaleza humana?

-Por ejemplo, la búsqueda del placer y la evitación del dolor es parte de ella. ¿Es posible imaginarse que la moral deje de hacerlo?

-Eso no es humano. Todo lo más, animal. De hecho, se han imaginado, y muchos sistemas morales se han hurtado, de una manera u otra, a ese fin; por no hablar de los comportamientos, o literatura, llamados perversos (243). Pero no se trata de rechazar el hedonismo. Si hemos de tratar

de imaginar el fin del racionalismo, habría que imaginar admitido el hedonismo, tanto como sus contrarios.

-¿E imaginarse un pensamiento no humano, que deje de ser devoración humana, en el sentido de que deje de ser imaginación, interpretación de los hombres? (Acéptame al menos reconocer a quiénes me refiero por hombres; ejemplos, el paciente lector, el que esto escribe).

-No. No puede. A menos que... No. Nada. No se puede. Iba a decir que a menos que los hombres, que aún se consideran miembros exclusivos del club de usuarios del lenguaje, encuentren interlocutor no humano, sujetos no humanos. Pero ni aún en ese caso dejarían de ser ellos, cada cual, el que devora al comunicarse. Aunque algo se ganaría con la conciencia de que otros también te están devorando. La imaginación y el pensamiento, al menos en principio, sería oficialmente reconocida como patrimonio no exclusivo de los hombres, y quedaría superado el actual club de usuarios. De hecho, los hombres lo están hoy pidiendo a gritos, sueñan con comunicarse con marcianos, alguien en quien focalizar su confusión.

No son necesarios, sin embargo, los extraterrestres para que el hombre de aún hoy se abandone a sí mismo. Siempre ha soñado comunicarse con seres no humanos. La imaginación humana, aunque humana, no sólo se imagina a sí misma; se imagina muchas cosas que no son humanas ¿no es cierto?

-Claro. Eso creemos estar haciendo, al menos en el plano real.

-Pues todo lo real puede ser trascendental. Solo hay que escucharlo; ampliar, sinceramente, el club de usuarios del lenguaje hasta incluir todo el lenguaje. Eso habría que hacer sobre todo desde un humanismo como el que dicen está acabado, que es cuando menos el hombre ha escuchado sino a sí mismo, a una idea de sí mismo muy estrecha. Pero puede escucharse todo lo imaginable.

Antes, los hombres soñaban comunicarse con seres no humanos, sí, pero a los que consideraban en algún sentido superiores. El monoteísmo exacerbó eso al máximo imaginable, hasta difícilmente imaginable, por eso tendieron a prohibir la imagen. Ahora se trataría de comunicarse con todos los seres de igual a igual, como seres libres.

Esa sí que sería una naturaleza humana para un nuevo humanismo -libertad. Voluntad-, consistente en otorgársela, en asumirla, para todo lo demás. Que todo objeto sea sujeto. Este es el máximo desarrollo de la libertad que yo considero, hoy, imaginable. Y se está ya imaginando. ¿No podría ser ésta superación (muerte y resurrección, que no sólo muerte) de la idea del hombre, un sentido de la idea nietzscheana del superhombre?

En cuanto a imaginación, tendría que hacerle a ese proyecto racionalista superhumanista una advertencia. Es preciso la imaginación; que es pensamiento, la base del pensamiento, si queréis, para

todo usuario del lenguaje; sin la que no hay pensamiento, ni comunicación ni superación. Incluyo, naturalmente, en la imaginación la sensibilidad y demás lenguajes interiores del cuerpo, los más cercanos a la voluntad que piensa. Y a la experiencia. Porque en este siglo formalista, Forum, aquí presente, con todas sus pretensiones de ecuanimidad y conciliación, corre el peligro de despistar a la gente con sus proyecciones. Lo mismo ha pasado en toda época formalista. Para él todo son proyecciones, formas, y cree que le hace un gran servicio al hombre proyectándolo todo sobre su cuerpo, dándole un sentido humano. Y no lo niego. Pero la longitud de sus proyecciones puede llegar a ser tanta y su conexión con el cuerpo, libre, del hombre tan débil, que considerar que en ellas el hombre se supera y se comunica es casi, si no, un engaño. Y en la medida de la longitud de las proyecciones, se aleja el sentido y los fines se pierden en el horizonte tras una larga cadena de medios (media). El hombre, que quiere servirse del lenguaje y sus proyecciones, puede llegar a dejar, perezosamente, que el lenguaje proyecte por sí mismo; como una máquina; que, desprovista cada vez más de experiencia e imaginación humana, sea ella la que se sirva del hombre. ¿Ella? No se sabe quién, pues sin imaginación humana, la comunicación se habrá perdido; para el hombre. Una palabra puede, como empiezan a decir ahora, valer más que mil imágenes. Pero sin imágenes, no hay palabra para el hombre (244). La no contradicción puede llevarle al hombre muy lejos, pero, si no se hace éste, allí presente, su voluntad libre y su cuerpo, será al vacío.

Por todo esto... hay que ser todo lo osado que se pueda con el cuerpo, y todo lo prudentemente crítico con las palabras, con respecto a las posibilidades de la imaginación. Lo que podemos imaginar, lo es a base de fragmentos vividos, aquí y allá, de lo que puede ser. Pero imaginarse el fin del racionalismo, por completo, es imposible. Porque el lenguaje, aún dejándole hablar a todo él y escucharlo, es radicalmente inacabable. Imaginarse ese fin es tan posible, seguramente, como imaginárselo ya hoy realizado. ¡Imagínate! ¡Hoy que casi ni siquiera el hombre es sujeto!...

-¿Lo ven ustedes? -dice Forum, mirando a los pájaros, a las nubes, a la luz y a las sombras.- Amenaza escurrirse hacia la discusión sobre el infinito. Pero no. Veo que siempre estáis escurriéndoos en ella.

En este punto, me recuerda también este punto la escurridiza "idea" kantiana. En DLO se habla de "determinación indiscriminada" (245) y en Kant de "lo incondicionado de lo condicionado"(246). Kant, en este punto del sentido de la idea, sigue a Locus. Graciosa forma de sintetizar ambos ¿no les parece?, un gracioso cruzado: tomar el sentido (que es un concepto Idus) de Locus y la verdad (que es un concepto Locus) de Idus, la verdad empirista.

DLO, en cambio, en este lugar parece seguir a ambos, oscilando. A veces, dentro de una misma

expresión. Esa creo yo que es la razón de que aparezcan ahí, aparentes al menos, contradicciones expresas. Por ejemplo, cuando dice

cualquier construcción tiene, respecto al lenguaje, el mismo y ningún sentido. Los tiene todos.

También dice

La determinación de la Voluntad a evitar toda indeterminación es idéntica a la determinación de la Voluntad a la indeterminación.

y

Todo lenguaje es, para el Racionalismo, un estilo diferente de decir lo mismo (247),

donde el lenguaje llega a disolver todo sentido e igualarse al silencio.

Parecería que hay, en algunos de esos pasajes, un deseo casi obsceno por no evitar la paradoja.

Mirad, os voy a contar un cuento:

Estaba yo un día leyendo DLO bajo un árbol, junto al arroyo. Escuchaba su invitación a la acción y al pensamiento. Cuando de pronto, la contradicción y su silencio me llamaron la atención. Salió entonces de sus páginas o de donde fuera el espíritu racionalista, que, apoderándose de mí, me lanzó a buscar, a golpes, a pequeños golpes de vara, la clave del conflicto. Así nacisteis vosotros. Y el conflicto se convirtió en vuestra discusión sin fin.

Hubo un silencio.

-¡Bah! -dice Locus.- Ese cuento no hay quien se lo crea.

Idus reía.

Bajaban los tres una ladera. La diosa oscila.

(FIN
del
Cap. 2. CONJUNTO)

NOTAS
al Capítulo 2.

1. "Espejo", "mapa", o "figura", como decía Wittgenstein en el *Tractatus*, trad. cit. Y a las relaciones de "proyección" llamaba "relaciones de figuración". Aunque la única figuración de la que hablaba en el *Tractatus* era la figuración del lenguaje hacia la realidad, no de las figuraciones parciales de lenguajes hacia lenguajes, de las que a continuación hablamos aquí.
2. Véase más arriba, p. 127.
3. Piénsese en los nombres de las ciudades, o de las personas, que desde un tiempo a esta parte no se traducen. O las expresiones de lenguajes especializados, tomados antes de las lenguas clásicas y hoy preferentemente (como en la informática) del inglés.
4. Véase Ernest Nagel y James R. Newman, *Gödel's proff*, New York University Press, New York, 1958, pp. 6s.
5. Véase Nagel y Newman, op. cit., caps. VI y VII. También, sobre el teorema de Löwenheim-Skolem, citado más adelante, véase n. 190.
6. Sobre este tema puede verse, por ejemplo, Stephan Körner, *Introducción a la filosofía de la matemática*, trad. esp. de Carlos Gerhard, Siglo XXI, México, 1967, o W.V.O. Quine, "Acerca de lo que hay", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 25-47.
7. Véase DLO, pp. 92s.
8. Véase DLO, pp. 90 y 92.
9. Véase el capítulo anterior, pp. 132ss. Y, sobre la contradicción en el lenguaje en general, véase en él el parágrafo "El principio de no contradicción, demiurgo del lenguaje".
10. Véase más arriba, p. 112, más abajo, Cap. 3, p. 255 y DLO, p. 50, especialmente.
11. Tal parece pensar Frege, el fundador del logicismo contemporáneo, por ejemplo en *Estudios sobre semántica*, trad. esp. de Ulises Moulines, Ariel, Barcelona, 1971, especialmente en "Sobre sentido y referencia", ed. cit., p. 60.
12. Véase, por ejemplo, G. S. Kirk, *Los filósofos presocráticos*, trad. esp. de Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1969, pp. 374ss.
13. DLO, p. 95.
14. Como cita Adorno a Hegel, comentando su idealismo absoluto,

de hecho, el objeto en sí es el concepto, y puesto que aquél, como fin, se realiza en éste, este último es

sólo la manifestación de su propio interior; y la objetividad es, por lo tanto, algo así como una cáscara bajo la que el concepto yacería oculto (*System der Philosophie*, I. Teil, par. 212, Adición, p. 422);

citado por Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1974, p. 123.

Los términos de "mundo", "hecho", "objeto" y "espacio" se orientan hacia el plano real. Los de "verdad", "pensamiento", "concepto" (y "espacio lógico", podríamos añadir), se orientan hacia el plano trascendental.

15. Véase Cap. anterior, pp. 126s.

La cuestión de dónde colocar exactamente, dentro de la escala que va de la orientación real a la trascendental, de colocar, digo, la barrera que divide lo real de lo irreal, lo aparente, lo falso, es la misma que vimos en el capítulo anterior varias veces de delimitar, por ejemplo, qué era naturaleza y qué artificio; es la llamada cuestión del compromiso ontológico.

16. Véase Wittgenstein, op. cit., proposiciones 4.114, 5.153, 5.557, 5.61 y 6.53; aunque a propósito de esta última, diríamos que "no decir nada sino aquello que se puede", no es propiamente un método sino una necesidad ineludible.

17. Véase DLO, por ejemplo, p. 43, donde diciendo "lenguaje" en lugar de "pensamiento", dice:

Todo lenguaje es un lenguaje verdadero.

O en p. 53, donde dice:

Toda expresión verdadera tiene sentido y viceversa.

18. Véase n. 11.

19. Michael Dummett, "The philosophical basis of intuitionistic logic", en *Truth and other enigmas*, Harvard Univ., Cambridge, Mass., 1980, p. 107.

20. Dummett, op. cit., p. 108.

21. Dummett, op. cit., pp. 108s.

22. Dummett, op. cit., p. 107.

23. Dice Adorno, en op. cit., p. 19:

A esto es a lo que apunta la categoría de totalidad, que es incompatible con toda inclinación armonizadora (por mucho que el Hegel tardío la haya abrigado subjetivamente); y su pensamiento crítico ha alcanzado de igual modo a la constatación de lo desvinculado como al principio de continuidad: en el conjunto complejo no hay un paso continuo, sino un vuelco; el proceso no transcurre por aproximación de los diversos momentos, sino mediante un salto.

24. Es la tradición de filosofía de la ciencia que va de Popper a Kuhn y Feyerabend. Véase,

por ejemplo, Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. esp. de Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, 2a. reimpresión, 1971; Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. de Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, México, 1971; y Paul K. Feyerabend, *Contra el método*, trad. esp. de Francisco Hernán, Ariel, Barcelona, 1974.

25. Por ejemplo, un logicista, Russell, en unas líneas un tanto retóricas de *Principios de reconstrucción social*, recogidas en *Antología*, selección de Fernanda Navarro, Siglo XXI, 9a. ed., México, 1978, p. 19.

26. En Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. esp. de Patricio Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1985, p. 141.

27. Véase, más arriba, en el Cap. anterior, p. 124.

28. Imre Lakatos, *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*, trad. esp. de Carlos Solís, Alianza, Madrid, 1978.

29. Sobre esta cuestión véase en DLO, pp. 62 y 80, donde se define implícitamente al espacio como creado por pensamiento, o movimiento, como relación reflexiva, simétrica y transitiva, y al tiempo como creado por pensamiento o movimiento como relación irreflexiva, asimétrica y transitiva.

Y en el presente texto, más adelante, en el Cap. 5, donde se relaciona al espacio con la traducción, mejor, con la referencia, y al tiempo con la interpretación. Sobre el mito del eterno retorno, véase más adelante, Cap. 6 y Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. esp. de Ricardo Anaya, Alianza, 3a. ed., Madrid, 1980.

30. Véase, más arriba, Cap. anterior, pp. 125s.

31. Véase, más arriba, Cap. anterior p. 119 sobre quién decide el lenguaje, y Cap. 3, pp. 278ss.

32. Véase DLO, p.e., p. 66, o más adelante, Cap. 4.

33. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, *Foundations of set theory*, en *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, vol. 67, North Holland Publishing Co., 2nd. rev. ed., Amsterdam-London, 1973, p. 252.

34. Citado por Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 220.

35. Atman, para el pensamiento hindú, es algo así como el Dios interior, el punto místico del alma individual temporal que puede ponerse en contacto o identificarse con el Dios exterior, total, el mundo, Brahman, que mencionamos más arriba en la p. 150.

36. Sobre una crítica al concepto de "lo inmediato", véase Adorno, por ejemplo, *Tres estudios sobre Hegel*, ed. cit., p. 145.

37. Véase, por ejemplo, *Selected Essays, Lectures and Poems of Ralph Waldo Emerson*,

editados por Robert E. Spiller, Washington Square Press, New York, 5a. impresión, 1975, p.

Y véase DLO, donde dice en p. 54:

Una vida es un conjunto ordenado de pensamientos.

38. Véase DLO, p. 39.

39. Concretamente, los títulos de Heyting:

"Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Physikalisch-Mathematische Klasse*, 1930, pp. 42-56.

"Sur la logique intuitioniste", en *Academie Royale de Belgique, Bulletins de la Classe des Sciences*, 5e. serie, no. 16, 1930, pp. 957-63.

Intuitionism-An introduction, Amsterdam, 1956.

40. Georg Cantor, "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre", *Math. Ann.*, vol. 46 (1895), pp. 481-512, y vol. 49 (1897), pp. 207-246. Reimpreso en *Gesam. Abh.*, pp. 282-356, trad. ingl. de Ph. E.B. Jourdain, *Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers*, Open Court, Chicago y Londres, 1915.

Citado por Stephen C. Kleene, *Mathematical Logic*, John Wiley & Sons, Inc., Nueva York, Londres y Sidney, 1967, p. 183.

41. Por ejemplo, la formulada en 1961 por Fraenkel. De sus ocho axiomas o principios, tan sólo el de emparejamiento (*axiom of pairing*), aunque sin incumplirse, no llega a aplicarse, y el de infinitud sí que consideramos es el único que no se satisface. Véase, por ejemplo, Kleene, op. cit., pp. 189s.

42. *Point-set theory*, en W.V.O. Quine, *Set theory and its logic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., edición revisada, 1969, p. 5; donde hace referencia a los otros dos niveles a continuación.

43. Quine, op. cit., p. 3.

44. Véase Kleene, op. cit., pp. 187 y 191.

45. Kleene, op. cit., 189.

46. Kleene, op. cit., pp. 242ss.

47. Hay considerable ambigüedad entre los términos "pensamiento" y "concepto". En DLO y aquí se tiende a llamar "pensamiento" al verdadero, a la verdad. Por eso, a las conectivas las hemos llamado ahí, "concepto". Aunque comprendemos que se suele reverter este nombre, y por lo tanto el correspondiente de "objeto" (que pretende referirse al plano real) a aquellos conceptos, o pensamientos incompletos, llamémosles así, que no se refieren a ningún conjunto, o no precisan hacerlo. Así hace el compromiso ontológico de un Quine, al que ya nos hemos referido (48).

48. Véase más arriba, Cap. anterior, pp. 115s.

49. Véase más adelante, pp. 166s.

50. Principios, por ejemplo, que exigen admitir como axiomas a hechos experimentados, como la explosión de una estrella.

51. Véase Quine, "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit., pp. 49-81.

52. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 225, donde está comentando a Brouwer, "Mathematik, Wissenschaft und Sprache", *Monatsh. Math. Ph.* **36**, 153-164. (Cf. *Proc. Amsterdam* **50**, 339, 1947), p. 157.

Aunque en el texto se dice "construcción" (concepto al que aún no hemos llegado) en lugar de "elección".

53. Véase, en DLO, p. 86, donde se dice:

Es por esto que Retórica es uno de los nombres de la Filosofía.

54. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, p.226.

55. Véase DLO, p. 99.

56. Véase, más arriba, Cap. anterior, p. 125. Y Miguel Cereceda, *El lenguaje y el deseo. Elogio de la gordura*, Julio Ollero ed., Madrid, 1992, donde en pp. 71ss alude al mito de Apolo y Dafne, al hilo de una cita de Aristóteles en la que éste compara con una planta al pensamiento que renuncia (trata de superar, diría, o plantearía yo) al lenguaje. (Yo aquí, comparo con una planta al pensamiento que logra atrapar al lenguaje, o al menos, la ilusión analítica que, como veremos, construirá el lenguaje).

57. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 253.

58. Véase, por ejemplo, op. cit., pp. 257s, o Michael Dummett, *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 65ss.

59. Véase Dummett, op. cit., p. 61.

60. Véase, op. cit. p. 59. (Aunque es un intuicionista ahí quien habla en nombre del logicista).

61. Especialmente en pp. 92s y en p. 93, donde considera la actitud que aquí asignamos al logicismo, como tomar un lenguaje como el lenguaje.

62. Véase Wittgenstein, op. cit.

63. Es la crítica que hace Nietzsche al poder del llamado racionalismo, heredero del de los sacerdotes y hombres de espíritu, como una forma de deseo de poder, sobre todo en *La genealogía de la moral y un escrito polémico*, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1975.

En DLO tal crítica puede verse desde un punto de vista más lógico en pp. 94-98.

64. En los últimos años se ha vuelto a recordar, y a conectar, la crítica nietzscheana al racionalismo positivista imperante con la heideggeriana, las ideas de la muerte de Dios y la del olvido del ser en la tecnología, y se han extendido con la de la muerte del hombre y de la historia. En este sentido, Vattimo considera que desde el origen del proceso histórico que nos ha llevado hasta la situación nihilista actual, desde el origen mismo de la filosofía occidental, ésta está, aunque pretenda negarlo, comprometida con la religión.

Pero después de la muerte de Dios y del hombre, la religión ofrece la idea de la resurrección, que después de una vida, ofrece otra. Quizá -como alguien dijo, otra vez, en un momento en que no pudo ser tomado en serio- la filosofía no pudo dejar de ser sierva de la teología. O hermana; en fin, con una relación cambiante según los momentos.

65. Sobre esto véase, más adelante, Cap. 5, párrafos "Comparar teorías" y "Crítica y tecnología", donde se discute la caída, o arribada, en el historicismo, por ejemplo, de un Kuhn y de los historiadores de la ciencia.

66. Véase, del autor, "¿Qué pensamiento disimula Matilde?", en el catálogo de la exposición *Manolo Quejido 1974-78*, en el Museo de Arte Contemporáneo de Madrid, 1988, p. 34, donde acerca de este tema se hace referencia al opúsculo inédito, por ficticio, *Presencia. Otra teoría de la verdad*.

67. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 249s.

68. Quine, "Acerca de lo que hay", ed. cit., pp. 24s.

69. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 250.

70. Véase, más arriba, pp. 172ss.

71. Más arriba, en p. 159.

72. Sobre la negación, ya se verá, más adelante, p.e. en Cap. 5, párrafo "Crítica y tecnología".

73. Van Dantzig; citado por Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 251.

74. A.S. Esenin-Volpin, "Le programme ultra-intuitionniste des fondements des mathématiques", *Infinistic Methods*, Warsaw. 201-223; citado por Fraenkel-Bar Hillel-Levy, loc. cit.

Para Esenin-Volpin el llegar a A y a no-A no es una contradicción, la cual sería A y no-A, y ésta no se considera automáticamente demostrada por aquéllas.

75. ¿No es suficiente esa "decisión de continuar la secuencia de los objetos" para explicar la función predictiva de los enunciados universales, que ha sido siempre el argumento principal traído por los logicistas en defensa de sus universos de discurso infinitos? ¿No es éste el *problema de la inducción* que en la filosofía moderna ha encendido la polémica desde Hume, en la que tomaría éste el partido intuicionista?

76. Véase Dummett, op. cit., p. 58.

77. Recuérdese, más arriba, p. 177.

78. Fraenkel-Bar Hillel-Levy hacen notar la analogía (término casi retórico) entre las ideas de "abanico binario" (*binary fan*) y "propagación universal" (*universal spread*) intuicionistas, y las de espacio de Cantor y espacio de Baire, logicistas. Véase op. cit., n. 1, p. 258.

79. Recuérdese, más arriba, p. 173.

80. Kurt Gödel, "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, vol. 38 (1931) pp. 173-198. Trad. esp. de J. Mosterín, en *Obras completas* de Kurt Gödel, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1989. Citado y presentado, por ejemplo, en E.Nagel y J.R. Newman, op. cit.

81. Recuérdese, más arriba, p. 146.

82. En manifestaciones orales, Hilary Putnam decía por el año 77 que el problema de la lógica intuicionista es que, si pretendía aplicarse a la ciencia, dejaba sin resolver la decidibilidad de los pensamientos científicos. ¡Como si fuera eso un problema para el hombre... que puede decidirlo todo a su arbitrio! Véase, más adelante, Cap. 6.

83. Más arriba, en p. 168.

84. Véase Dummett, op. cit., p. 12.

85. Más arriba, p. 177.

86. Véase Dummett, op. cit., p. 9.

87. Dummett, op. cit., p. 337. Esta característica está conectada con la llamada omnisciencia lógica, de la que hablamos en el Cap. anterior, pp. 124s.

88. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 225.

89. Op. cit., p. 224, n. 1.

90. Dummett, op. cit., p. 9.

91. Véase T.S. Kuhn, op. cit., pp. 33s, por ejemplo.

92. Véase más adelante, Cap. 5, p. 524. Y más arriba, Cap. anterior, pp. 123ss.

93. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 220.

94. Loc. cit.

95. Véase, más arriba, Cap. anterior, pp. 136ss y en este capítulo, pp. 152s.
96. Recuerdese, más arriba, p. 159.
97. Véase, por ejemplo, Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. esp. de F. Gracia Guillén, Tecnos S.A., Madrid, 1968, pp. 62 y 163.
98. Véase, por ejemplo, Dummett, op. cit., pp. 335ss y Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 225.
99. Al fin y al cabo, igual que el Wittgenstein del *Tractatus*.
100. Dummett, op. cit., pp. 335s.
101. Op. cit., p. 338. Véase también lo escrito, más arriba, en p. 172.
102. Este es un tema tratado en el cap. anterior, p. 119, relacionado con el panlingüismo y la crisis en la concepción del hombre. Véase también, en DLO, p. 44, donde se introduce la noción romántica de espíritu.
103. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 224.
104. Como dice G. Lichtheim en *El marxismo. Un estudio teórico crítico*, trad. esp. de J. Cano Tembleque, Ed. Anagrama. 2ª ed., Barcelona, 1965, la dialéctica de Hegel, antes de tesis-antítesis-síntesis es dialéctica del todo y de la parte.
105. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., proposición 5.621, p. 163.
106. Op. cit., proposiciones 5.63-5.641, pp. 163ss.
107. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 276.
108. No cree Forum necesario que ambas zonas del mundo, o ambos "mundos", tengan en común una estructura, como creía el *Tractatus* desde su logicismo, la estructura lógica, lo que llama la forma de la figuración (109).
109. Véase Wittgenstein, op. cit., por ejemplo, las proposiciones 2.151, 2.16, 2.161, 2.17, 2.18, ... 4.014, ...; en pp. 44ss, ... 72s, ...
110. De entre "proposiciones", "oraciones", "enunciados", "sentencias", DLO prefiere usar "expresiones"; quizá porque parece un término más amplio y ambiguo que los anteriores; quizá por su connotación estética, propia del lenguaje artístico del pensamiento romántico hegeliano, del que en este punto DLO participaría.
111. Véase, más arriba, p. 158.
- Véase también, Erwin Panofsky, *Idea*, trad. esp. de María Teresa Pumariega, Ed. Cátedra, 4a. ed., Madrid, 1981, pp. 13ss, donde aparece un grabado renacentista sobre el concepto de "idea", donde una mujer desnuda escribe con una mano y sostiene un compás en la otra,

mientras mira arriba.

112. Y, dentro de la estética y la crítica artística, nuestra insistencia en el cuerpo como origen de la proyección de las formas, acusa las estéticas y poéticas del arte como acción, "pintura de acción", o "acción poética", y la reivindicación contemporánea de las artes escénicas. Véase, más arriba, cap. anterior, n. 57; y del autor, "¿Qué pensamiento disimula Matilde?", ed. cit., pp. 34ss.

113. Por eso decía Wittgenstein en el *Cuaderno azul*, ed. cit., p. 33, que quizá el pensamiento sea el movimiento casi imperceptible de nuestra lengua, o mandíbulas, o lo que sea, al pensar.

114. Wittgenstein, en el *Tractatus*, después de negar que el sujeto pertenezca al mundo, se refiere al método por el que Forum en el texto encuentra sujetos en el mundo, en sus cuerpos. Así, dice:

Si yo escribiese un libro *El mundo como yo lo encuentro*, yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él *no* se podría hablar en este libro (115).

Es el mismo camino por el que va a aparecer la muerte (de "otro") como un acontecimiento de la vida, lo que Wittgenstein niega (116).

115. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.631, p. 163.

116. Op. cit., proposición 6.4311, p. 199.

117. Véase, más arriba, p. 177 y p. 182.

118. Véase DLO, p. 90, donde en lugar de "contenido" se dice "materia".

119. Véase Quine, "Type versus token", en *Quiddities. An intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, pp. 216-219.

120. El *Tractatus* se queda ahí, pues, a medio camino de radicalidad Locus. Pues, como Chomsky, para él el lenguaje es la repetición de unos ingredientes básicos idénticos (signos y formas, en general) de formas nuevas y posiblemente inagotables. Véanse las proposiciones 4.027 y 4.03, ed. cit., p. 77.

121. Véanse, por ejemplo:

Quine, "Constructivism", en op. cit., p. 34s; Quine, *The Roots of reference*, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, pp. 92ss y cf. índice, en p. 150.

Charles Parsons, "A plea for substitutional quantification", en *Journal of Philosophy* 68 (1971), pp. 231-237.

Ruth Barcan Marcus, "Modalities and Intensional languages", en *Synthese*, XIII, 4 (Diciembre 1961), pp. 303-322 y Quine, "Reply to Professor Marcus", *Synthese*, loc. cit., pp. 323-330.

Quine, "Definition of Substitution", en *Selected logic papers*, Random House, Nueva

York, 1966, pp. 61-70; Quine, "Truth and disquotation", en *Proceedings of the Tarski Symposium*, Ed. por Leon Henkin y otros, Association for Symbolic logic, Providence, Rhode Island, 1974, pp. 373-384.

122. Véase, más arriba, p. 108 y, más abajo, Cap. 4.

123. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 276.

124. El programa formalista de Hilbert distinguía nítidamente ambas operaciones. (Véase, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 276s). Lo mismo, la gramática formalista de Chomsky.

125. Véase, más arriba, p. 190 y n. 118. Y en DLO, p. 90, por ejemplo.

126. Más consecuencias o aplicaciones de la tesis formalista se verán en el próximo párrafo, "Sintaxis y moral", donde se verá una tercera versión, más radical, de la tesis formalista.

127. Véase, más arriba, Cap. anterior, párrafo "¿Qué es lenguaje?", punto 1., p. 104s.

128. Como dicen Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 279,

su creencia [la de Hilbert] en la esencial decidibilidad de todo problema matemático se volvió injustificada *al menos si la decidibilidad se entiende como decidibilidad en un sistema formal específico.*

La cursiva es nuestra. En nuestra interpretación, entendemos "sistema formal" como "lenguaje", "un lenguaje".

129. Véase, más arriba, p. 174ss.

130. Véase, más arriba, p. 166ss.

131. Dafne tocada por Apolo. Recuérdese, más arriba, M. Cereceda, op. cit. en n. 56, donde interpreta la vegetalidad del lenguaje con valoración diferente.

132. Véase p. 188 y n. 108.

133. Recuérdese, más arriba, sobre "constructividad", p. 183.

134. DLO, p. 43.

135. Véase, más arriba, Cap. anterior, p. 123 y su n. 43.

136. Véase más adelante, Cap. 5, pp. 446ss y n. 228.

137. Sobre la lógica del continuo, puede consultarse, p.e., Paul J. Cohen, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, W.A. Benjamin, Inc., Reading, Mass., 1966, 3ª imp., 1974.

138. Para el programa sintáctico del formalismo, la intuición global se va a concretar, fundamentalmente, a la determinación de los signos; pues a proyecciones entre signos se van a limitar ahora las proyecciones. Ya no entre signos y objetos.

139. Quizá por eso, DLO, con un espíritu que recuerda el de Wittgenstein cuando dice en el *Tractatus* "el signo de identidad no es, pues, una parte esencial del simbolismo lógico" (140), dice a su vez: "como la igualdad, las comillas son un signo innecesario y redundante" (141).

Las comillas explicitan el uso que se está haciendo ya de los signos en su lenguaje sintáctico, ese uso que se llama mención, implícito ya en el lenguaje sintáctico. Lo mismo que la igualdad, que Wittgenstein destierra de la lógica, arrojándola, probablemente, al lenguaje sintáctico, al que, como más adelante comentaremos, le es negado el carácter de lenguaje.

140. Wittgenstein, op. cit., proposición 5.533, p. 153.

141. DLO, p. 71.

142. Véase, por ejemplo, el artículo "Syntax", en Quine, *Quiddities*, ed. cit., pp. 199-203.

143. Sobre "sujeto", "persona", "individuo", véase el Cap. 4, más adelante.

144. La telepatía, que allí citábamos como presunto contraejemplo, de comunicar, podría estar basada en un lenguaje interior al cuerpo que psicólogos y fisiólogos debieran encontrar.

145. Sobre la traducción radical véase, más adelante, Cap. 5, pp. 373ss. Y, naturalmente, Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 39-92.

146. La semántica puede considerarse como una teoría sintáctica, de los signos. Sobre si basta en esa teoría referencia a los signos del lenguaje analizado, es decir, si puede hacerse una teoría, o análisis, estrictamente sintáctico en algún sentido definido o no, véase nuestra respuesta, más adelante, en Cap. 3, parágrafo "... Lenguajes", que discurrirá en un sentido matizadamente negativo.

147. J. Derrida, op. cit., p. 121.

148. Op. cit., p. 122.

149. Loc. cit.

150. Op. cit., p. 154.

151. Op. cit., p. 157.

152. Más arriba, en pp. 176ss.

153. Véase Alfred Tarski, *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, trad. esp. de Emilio Colombo, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

154. Quine, *The roots of reference*, ed. cit., p. 68.

155. Quine, loc. cit.

156. Véase DLO, p. 40.

157. Véase, por ejemplo, Kleene, op. cit., pp. 43 y 48.

158. Por ejemplo, una ciencia. O incluso en el caso del movimiento de los astros, lenguaje como es (con contextos -sus diversas configuraciones observadas- y todo) desde el punto de vista panlingüista.

Aunque sólo en estos últimos casos sus respectivas reglas muestran plenamente su carácter de tales, si en éste debe estar el carácter general de toda regla.

De todas formas, en cada momento, en cada análisis, éste no pudo evitar serlo, de un contexto -finito por tanto- del lenguaje a analizar. Porque, recordemos, "los lenguajes se dan en contextos" (159). Repitamos.

159. Recuérdese, en el Cap. anterior, la p. 126; pues seguimos revisitando, con nueva experiencia, los lugares del capítulo anterior.

160. Pp. 180ss. Y en DLO, pp. 71s.

161. A título de ejemplo, refirámonos a la noción brouweriana de "propagación", o "difusión" (*spread*), ya vista más arriba (en p. 174 y n. 58):

Una "ley de difusión" (*spread-law*) es un procedimiento efectivo S que opera sobre secuencias finitas de números naturales; decimos que S acepta a (siendo a una secuencia finita de números naturales) si $Sa=1$, en el otro caso, $Sa=0$; S está sujeto a las condiciones siguientes:

(i) S acepta al menos una secuencia de longitud 1.

(ii) Si $Sa^{*k}=1$, entonces $Sa=1$ (siendo k un número natural, y $*$ la operación concatenación, es decir, $\langle n1...nk \rangle * \langle nk+1...nl \rangle = \langle n1...nl \rangle$).

(iii) Si $Sa=1$, entonces existe al menos un k tal que $Sa^{*k}=1$.

Dicho en palabras, una ley de difusión determina una colección de secuencias finitas con al menos un miembro, cerradas por un predecesor y con al menos un sucesor para cada miembro. Puede concebirse esa colección como un árbol. La secuencia infinita, cada segmento inicial de la cual es aceptado por S , constituye una "difusión" (*spread*) (162).

Si en ese párrafo cambiamos "difusión" por "lenguaje", "ley de difusión" por "lenguaje axiomático", o "sintáctico", "secuencias finitas de números naturales" o "segmentos iniciales" por "contextos", y "número natural" por "expresión", nos encontramos con la doctrina de DLO de la reconstrucción (o contrucción) de un lenguaje partiendo del análisis sintáctico de sus contextos.

U otro ejemplo. Veamos el *principio de Brouwer*, también llamado *principio de continuidad*:

Si para cada secuencia de elección *alfa* podemos determinar un número natural n tal que $A(\text{alfa}, n)$, [siendo *alfa* una secuencia infinita de números naturales y A una cierta relación computable, desde cierto esquema de computación que nos permite construir n desde *alfa*] entonces n puede ya determinarse conociendo un segmento inicial de *alfa* (163).

En la extensión formalista de DLO, ese "segmento inicial de *alfa*" sería lo que allí se llama

un "contexto mínimo" de un lenguaje (165).

162. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 257. Puede verse también Dummett, op. cit., pp. 65ss.

163. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 258. Y Dummett, op. cit., pp. 78ss, donde detalla sus consecuencias y sus demostraciones, y señala su incompatibilidad con la lógica clásica (logicista), cuyo principio de tercero excluido refuta (164).

164. Pp. 84s.

165. DLO, p. 71.

166. DLO, p. 41. Para estos dos tipos de reglas tal como quedan definidas, con extrema simplicidad y generalidad, en DLO, son muchos los nombres que en las literaturas sintácticas se les han dado, desde disciplinas, tradiciones e intereses diferentes. Así, Carnap, lógico llegado a la sintaxis, les llama "de formación" y "de transformación", reconociendo que las primeras tradicionalmente fueron cosa de la sintaxis, como parte de la gramática, es decir, la desarrollada en el análisis de los idiomas, que fue donde se acuñó el término, y las segundas habían sido (hasta él y su tiempo) consideradas las propias de la lógica; pero incorporando él ambas a la sintaxis lógica, es decir, lógica construida con los métodos de la sintaxis. Y eran las "de transformación" las que se subdividían en "de inferencia" y "de consecuencia" (siendo éstas una aplicación de aquéllas a conjuntos de expresiones -"clases de oraciones", dice Carnap-) (167).

En cambio, las gramáticas generativas incorporaron la expresión "de transformación" desde la lógica a la gramática, si bien modificando gran parte de su sentido.

DLO, tratando sin duda de incidir en esa confusa situación por lo sano, adopta dos expresiones, entre gramatical la primera, y lógica la segunda (en sentir de Carnap); probablemente, para insistir en su espíritu de comprender gramática y lógica (el valor lógico de la primera y el gramatical de la segunda) y para distinguir, de entre las formas posibles de reglas, esas dos, como la distinción más relevante: las que en su formulación no dependen, y las que sí dependen, de otras.

167. Véase Rudolf Carnap, *The logical syntax of language*, ed. cit., pp. 1s, pp. 27ss y pp. 37ss.

168. DLO, p. 42 y p. 78.

169. Wittgenstein, op. cit., proposiciones 2.15 y 2.151, p. 45.

170. Op. cit., prop. 2.172, p. 47.

171. También podríamos relacionar el mostrar con el "usar" y el decir con el "mencionar", de los que hablamos antes, en pp. 199s.

172. Véase DLO, pp. 40 y 42.

173. Véase Carnap, op. cit., p. 51.

174. Más arriba, p. 200, donde hablábamos de "las expresiones del lenguaje sintáctico que no pertenecen a las del analizado". En el lenguaje axiomático son, fundamentalmente, las reglas.
175. Más arriba, en p. 180.
176. Más arriba, en p. 203.
177. Más arriba, en p. 177.
178. Más arriba, en p. 183.
179. Más arriba, en pp. 201s.
180. Pero determinan también el lenguaje analizado "reconstruido" (luego se asumen en éste).
181. Véanse, por ejemplo, los criterios de constructividad en Quine, *Quiddities*, ed. cit. p. 34, donde la constructividad formalista lo aboca a la lógica sustitucional que antes vimos, en pp. 191 y n.121; o en *Lógica matemática*, trad. esp. de José Hierro S.-Pescador, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 284-286.
182. Véase, por ejemplo, Quine, op. cit., pp. 277ss y 308.
183. Recuérdese lo indicado más arriba, en p. 170 y n. 51.
184. Recuérdese, más arriba, pp. 174ss., especialmente.
185. Coincidiendo, como antes vimos, con la construcción intuicionista de Brouwer del continuo. Esta actitud finitista de los formalistas, suponía la adopción de la lógica intuicionista (como el rechazo del tercero excluido, los cuantificadores, etc.) para su sintaxis, o metasintaxis, o metamatemática en el caso del análisis de la matemática (186).
186. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 277s.
187. Véase Nagel y Newman, op. cit., p. 94.
188. Véase Kleene, op. cit., p. 254, n. 183.
189. Véase, por ejemplo, W. Heisenberg, *Los nuevos fundamentos de la ciencia*, trad. esp. de J.M. Jimeno, Ed. Norte y Sur, Madrid, 1962.
190. Leopold Löwenheim, "Über Möglichkeiten im Relativkalkül", *Math. Ann.*, vol. 76, pp. 447-470; trad. ingl. de Stefan Bauer-Mengelberg en Jan Van Heijenoort, ed., *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967. Y Thoralf Skolem, "Logisch-kombinatorische Untersuchungen über die Erfüllbarkeit oder Beweisbarkeit mathematischer Sätze nebst einem Theoreme über dichte Mengen", *Skrifter utgit adverbio Videnskapsselskapet i Kristiania, I. Matematisk-naturvidenskabelig klasse 1920*, no. 4, 36 pp.; trad. ingl. en Van Heijenoort, op.

cit. Citados por Kleene, op. cit., pp. 305ss y 315ss.

Puede verse asimismo, por ejemplo, Quine, *Methods of logic*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., tercera ed., 1972, pp. 177ss, o *The roots of reference*, ed. cit., p. 114.

191. El axioma de comprensión (que nos asegura que existe el conjunto de elementos que cumplen cualquier condición -por ejemplo, pertenecer a un lenguaje, y que, por tanto, todo lenguaje es un conjunto definido de expresiones, que pueden ser comprendidas-) ha sido tan debatido en sintaxis lógica como la idea de infinito. Sin restricción alguna, es fuente de contradicciones. Su restricción, vía emprendida por Zermelo en la teoría de conjuntos, es un acercamiento del mismo al intuicionismo.

Como axioma metasintáctico, es decir, asegurándonos que existe el conjunto de reglas que construyen todo lenguaje, queda refutado en parte por el teorema de incompletitud de Gödel, ya que ese conjunto de reglas es incognoscible, por inacabable. Hay lenguajes en los que no sólo caben, sino que exigen, toma de decisiones nuevas. Y dar esos lenguajes por terminados, por comprendidos, es engañarse.

Véase al respecto, por ejemplo, Quine, op. cit., pp. 196ss.

(Para un Locus recalitrante, el teorema de Gödel convierte al axioma de comprensión en metasintaxis, en lo que fácilmente podría llamar el "axioma de la vida eterna". O, aún más Locus, el "axioma del mundo infinito").

192. Recuerdese, más arriba, pp. 191s.

193. Fraenkel-Bar Hillel-Levy, pp. 332s.

194. Dice Quine en op. cit., pp. 99s:

Una vez que la cláusula relativa, o construcción del "tal que", ha hecho su importante trabajo de engendrar la cuantificación, un cambio vital tiene lugar en el carácter de su pronombre o variable: se vuelve objetual. Ya que la construcción categórica 'un *alfa* es un *beta*' se aprende a través de ejemplos tales como 'una manzana es una fruta', 'un conejo es un animal', sería inapropiado leer '(x) (si Fx , entonces Gx)' a la manera sustitucional como significando simplemente que todo nombre sustituido que verifique ' Fx ' verifica ' Gx '. No es natural, si no, incluso, absurdo, imaginar nombres, o descripciones singulares, para todas las manzanas y conejos.

Y más adelante:

Una vez que la variable sustitucional se vuelve objetual, se vuelve objetual con una venganza. Se convierte en la destilada esencia del discurso ontológico.

[...] y la conveniencia de esa encapsulación se hace evidente cuando se intenta decir de alguna otra manera qué son los objetos de una teoría. Si se dice que son los objetos nombrados por los términos singulares, se omiten objetos que pueden querer incluirse aunque sean individualmente especificables: quizá diversos electrones y números trascendentales, si no también algunos remotos granos de arena y polvo de estrellas.

Y, más adelante, en op. cit., p. 108:

[...] asumir una designación distintiva para cada objeto físico. Si estuviéramos capacitados para hacer tales asunciones, podríamos asimismo aceptar la cuantificación sustitucional a todo lo largo del lenguaje.

Pues bien, pensamos que estamos capacitados; o al menos Idus piensa que lo está, pues

puede nombrarse cada conejo y cada grano de arena, pues no habrá más de ellos que de números naturales. ¡Será por nombres...! Además, el sólo pensar en ellos, imaginarlos, es señalarlos, es darle un nombre; aunque sea tan dependiente de la ocasión como "este", o "ahora", o "yo". Cualquiera de las oraciones que usen términos tales, cuyo significado depende del contexto y/o del entorno -reconoce el propio Quine- puede traducirse a otra, equivalente, "oración eterna" -como él las llama (195).

Cualquier imagen de una cosa cualquiera puede hacer de nombre suyo. Y la cosa, considerarse como la secuencia de todas sus imágenes. (En lo cual Idus coincide con el pensamiento primitivo que tendía a indistinguir los seres y sus nombres).

Como dicen Fraenkel-Bar Hillel-Levy:

La tesis fundamental del intuicionismo en casi todas sus variantes dice que *la existencia [en matemáticas] coincide con la constructibilidad* (196).

... Constructibilidad de la secuencia de sus imágenes, proyectadas sobre las de las imágenes de sus nombres, que son las únicas de las que se hablaría en su lenguaje sintáctico.

Claro que estas tendencias a negar la distinción radical entre signo y objeto disgustarían a Quine. Pero lo liberarían del compromiso ontológico, que parece a veces pesarle, y podría dar rienda suelta a sus tendencias formalistas (nominalistas). Otra de las razones del logicismo (u objetualismo) es que creen que sólo él puede aplicarse en el futuro, puesto que ya habla, del futuro, lo predice, hablando de conjuntos de objetos desconocidos e indefinidos, no contruidos ni contruibles, infinitos quizá, como si su totalidad fuera contemplada en su totalidad y no en su particularidad. Pero sobre eso, recuérdese la crítica intuicionista a la noción de infinito logicista, más arriba, en pp. 174ss.

También insiste Quine:

las expresiones que se necesitan como sustituyendos son entidades tan abstractas como los números (197)

Pero toda la visión secuencial de Idus se aplicaría igualmente a las expresiones, o signos, como secuencias inacabables de imágenes.

Sobre el tema de la lógica sustitucional, véase también, más abajo, Cap. 5, pp. 376ss.

195. Véase Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 201ss.

196. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 220.

197. Quine, *The roots of reference*, ed. cit., p. 139.

198. Esfuerzos de gran interés, pero que no cambiaban sustancialmente la situación.

199. Gentzen demostró la consistencia de la aritmética desde una sintaxis no finitista (200). Sobre las otras demostraciones de consistencia o completitud, puede verse, por ejemplo, Kleene, op. cit., o Quine, *Lógica matemática*, ed. cit.

200. Véase Nagel y Newman, op. cit., p. 97.

201. Véase Dummett, op. cit., pp. 1ss.

202. Quine, op. cit., p. 309.

203. Como dice Dummett, las dos ideas básicas del intuicionismo son: el constructivismo del análisis y la concepción de las secuencias infinitas, dependiendo de las decisiones futuras, es decir, inacabables y abiertas. Véase su op. cit., p. v.

204. Quine, op. cit., p. 309. Esa exigencia de "¡identifíquese!" es la que el Quine logicista (el de la cuantificación objetual) pide a todo objeto abstracto, que sea "especificable", y la que el Quine formalista (el de la cuantificación sustitucional) pide a todo concepto, en términos de los nombres propios que comprende.

205. Véase, más adelante, Cap. 6, pp. 701ss.

206. Véase, más arriba, pp. 193. También en el Cap. anterior, pp. 126ss.

207. Igualmente, por ejemplo en Fraenkel- Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 246, cuando expone el intuicionismo, dice que para éste el significado se puede analizar en términos lingüísticos, es decir, en función del lenguaje desarrollado.

208. Véase Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., p. 279.

209. Recuérdese, más arriba, Cap. 1, p. 124.

210. Recuérdese, más arriba, p. 192.

211. Véase Derrida, op. cit., pp. 160s.

212. Véase Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., pp. 39-92.

213. Recuérdese, más arriba, p. 186. Es la postura de Quine, por ejemplo en *Desde un punto de vista lógico*, ed. cit.

214. Véase Quine, *Quiddities*, ed. cit., p. 201.

215. Recuérdese, más arriba, p. 157.

216. Véase DLO, p. 40.

217. DLO, p. 39, y, sobre todo, p. 43.

Los demás principios que en DLO aparecen no son sino, como allí se dice, formas o aspectos de los dos citados. Y del de la naturaleza, nos ocuparemos más adelante en el Cap. siguiente.

218. Con lo que DLO se alinea próximo a los pensamientos románticos y de talante intuicionista que tienen al arte como paradigma de lenguaje y pensamiento. Quizá por eso, prefirió usar el término, más universal, de "expresión", en los lugares que en la literatura al respecto se usan los de "proposición", u "oración", "enunciado", o "sentencia", o "frase", etc., cada una con matices diferentes que "expresión" pretende desestimar.

219. DLO, p. 59.
220. DLO, p. 44.
221. Véase Cap. 4, pp. 321ss y Cap. 5, pp. 415ss.
222. DLO, pp. 85ss.
223. DLO, p. 42.
224. DLO, p. 48.
225. Véase, por ejemplo, en Quine, *Lógica matemática*, ed. cit., p. 277.
226. Más arriba, p. 127.
227. Más adelante, en Cap. 4.
228. Véase, más adelante, Cap. 5, pp. 377ss, donde el lingüista de la traducción radical de Quine en *Palabra y objeto*, ed. cit., cap. 2, p. 42, interpreta los signos de placer como "verdad" y los de dolor como "falsedad".
229. Antonio Machado, del poema "A orillas del Duero", de "Campos de Castilla", *Poesías completas*, 12a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1969, p. 78.
230. Un divulgador de las nuevas tendencias de la teología que pretenden sintonizarla con el pensamiento contemporáneo es J.M. Díez Alegría.
231. Véase, por ejemplo, Nagel y Newman, op. cit., p. 94.
232. Como puede verse, éste es un problema parecido al de la comparación entre distintas teorías o sistemas del mundo alternativas, y al de la traducción radical de Quine; que trataremos en el cap. 5, párrafos "Traducción" y "Comparar teorías".
233. Sobre el concepto de "diversión" véase I. Gómez de Liaño, editor de *Mundo Magia Memoria*, textos de Giordano Bruno, Taurus, Madrid, 1973, p. 63.
234. Recuérdese. Fue en las pp. 123ss.
235. Véase Kirk, op. cit., p. 275.
236. Referido por Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Alfred A. Knopf, 1a. ed., Nueva York, 1966, vol. I, p. 217.
237. Recuérdese, más arriba, en p. 168.
238. Dice Rawls:

la justicia estructural o social es por tanto la elección racional de todos y cada uno de los miembros de la sociedad con respecto a las estructuras sociales básicas, cuando esos miembros están en una situación de incertidumbre con respecto a su destino personal (239)

Generalizando, y aplicándolo a nuestro caso, con su decisión racionalista, DLO parece colocarse en una "situación de incertidumbre con respecto a su destino personal" máxima.

239. Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. esp. de María Dolores González, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

240. Como se atribuye a Leibniz, es verdad toda afirmación posible. O a Freud, para quien el inconsciente sólo afirma.

241. Véase DLO, p. 96.

242. En DLO, p. 86.

243. Quizá un paradigma de pensamiento perverso sea la obra del Marqués de Sade. Véase su *La filosofía en el tocador*, trad. esp. de Ricardo Pochtar, Libros y publicaciones periódicas 1984 S.A., Barcelona, 1984, donde defiende la búsqueda del placer propio y del dolor ajeno, en nombre de la naturaleza; y donde apela a buen número de sistemas morales de la historia donde un comportamiento tal ha sido permitido o exaltado.

244. Adorno insiste en toda su obra sobre este peligro. Habla del estilo formalista, dejando evolucionar a las palabras, en Hegel. Lo mismo podría decirse de DLO. El mismo peligro, en el que el lenguaje se ensimisma para volver, de pronto, por alguna expresión, de más cercana resonancia vital, que trata de restituir al contexto a su significación humana.

Por otra parte, sobre los peligros del formalismo, véase, más adelante, en el cap. 4, parágrafo "Peligros del formalismo".

245. DLO, pp. 85ss.

246. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. esp. de Pedro Ribas, Alfaguara, 5ª ed., Madrid, 1986, p. 306:

el genuino principio de la razón en general (en su uso lógivo) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.

247. DLO, p. 86.

(fin de las notas
al cap. 2)

Capítulo 3

NATURALEZA

un coup de dé jamais n'abolira le hazard
(Mallarmé)

En la lectura de DLO, apenas emprendida la jornada, de pronto, dos caminos se bifurcan invitando al viajero a proseguir por ambos a un tiempo, o alternativamente.

Se diría, en momentos, que desde ninguno de esos dos caminos puede verse el otro. Y sin embargo... siempre que algo sucede en algún accidente de alguno de ellos, algo, en alguna medida similar, sucede a la vez en un accidente similar del otro. Se diría que ambos caminos tienen la misma forma, que ambos caminos van como bordeando una montaña espejo por laderas opuestas, sin verla.

Y así va transcurriendo toda la jornada hasta que, hacia el final del libro, ambos caminos parecen (¿parecen?) encontrarse, tratando de resolver, en su encuentro, el enigma del viajero.

Pero no se preocupen. Parece que no hay pérdida. Ambos caminos están señalizados: desde el principio, y de trecho en trecho, uno de ellos está marcado por un letrero que dice "Filosofía"... siempre que el otro está marcado de la misma forma por otro que dice "Ciencia".

Dejemos marchar por éste a Locus, acompañado de Forum, y acompañémosles:

Definitivamente, hay sólo un mundo

-Escucha -dice al fin Locus-. Ahora que Idus se ha reído ya lo bastante y parece que nos ha dejado solos, no sé por cuánto tiempo, déjame decirte unas cuantas cosas, pues me parece que tú y

yo podemos fácilmente llegar a entendernos. No sé, la verdad, ¿no te parece que Idus no deja hablar tranquilamente a nadie? Es capaz de volver loco a cualquiera... Escucha:

Creo que la base más sólida para nuestro entendimiento está en tu "intuición global", que determina el conjunto de todos los signos; aunque sus límites haya, una vez y otra, que determinarlos en muchos casos, no lo niego, pero sobre cuyas zonas más claras es fácil el acuerdo universal. Naturalmente, no voy a entrar yo ahora en qué signos son los que hay. Pero haya los que haya, que no, que no son éstos, que son los otros, los que haya... ése es el *mundo*. Eso es todo lo que hay.

Definitivamente, no hay más que un solo mundo. Esto es lo que tengo más claro. Lo veo. Y lo hay, sin condiciones, aunque no lo viéramos. Categóricamente.

Claro, pueden decirme, te sale sólo un mundo porque en él metes todo. Pues sí. Todo.

Todos los *objetos*. (Eso que tú llamabas signos, que para mí son objetos, porque están ahí en el mundo, al alcance, antes o después, de todos). Pero los objetos están ahí ya bajo algunas condiciones.

La primera es el tiempo. No todos los objetos están ahí siempre, incondicionalmente. Unos no estaban y ya están; otros estuvieron y ya no están. (De nada sirve que admitamos que todos los objetos están ahí siempre y que lo que cambia es su manera de estar, más o menos manifiesta. La situación no varía. Además, no creo que esa sofisticada creencia surja fácilmente de la "intuición global"). Y la condición temporal consiste en establecer alguna forma de *simultaneidad*, la que nos ofrezca la intuición global de los objetos, la que sea; así se determina. Y diremos "todas aquellas cosas estuvieron a la vez; éstas, no" (1).

El tiempo consiste, pues, en un sistema de relaciones (condiciones) entre objetos.

Y, para cada simultaneidad, la otra condición es el espacio. Y la condición espacial consiste en alguna forma de definir el *lugar*. (Hay lugares que pueden ser ocupados por muchas cosas; ejemplo, un bosque. Hay otros que exigen "un sitio para cada cosa y cada cosa en su sitio". En fin, cuestión de lógica (2), de relaciones (condiciones) entre objetos).

Así que si el mundo está ahí, sin condiciones, sus objetos no lo están sin condiciones; lo están, bajo cualesquiera condiciones temporales y espaciales, cada uno las suyas, en principio, cualesquiera (depende de cómo se hayan considerado la simultaneidad y el lugar). Cada objeto está en tal momento en tal lugar. Y, bajo estas condiciones, cada objeto está allí, por decirlo así, sin condiciones. Sin más condiciones.

(Un cierto subterfugio -en la línea de la sofisticada creencia que mencionamos más arriba- cabe

hacer sobre esa situación: en lugar de considerar el tiempo y el espacio como condiciones "extrínsecas" al objeto, considerarlos como formas del objeto, dos cualidades o características más del objeto, que lo identifican, como su color, o cualquier otra. En ese caso, el objeto no tiene, para estar ahí, más condiciones que él mismo, ninguna condición "extrínseca"; como el mundo, podría entonces decirse también (¿no hace esto el racionalismo de Leibniz, por ejemplo, en el que la mónada contiene todo cuanto cabe decirse o saberse de ella?)(6). Las condiciones se han convertidos en formas, intrínsecas, identificaciones del objeto, en formas de los objetos y, por ende, formas del mundo, no idéntico más que a sí mismo. Y se van admitiendo como formas de los objetos y del mundo a cuantas condiciones tenga el estar ahí de los objetos. Si no se hace esto, es para no comprometer a un objeto con un tiempo y un espacio y poder prevenir el futuro en que puede cambiar de momento o lugar sin dejar de identificarse con el mismo objeto. Es una posibilidad. Pero este subterfugio en nada cambia, creo, para nosotros la situación en la que el tiempo y el espacio son límites del mundo).

Dice Adorno que

mítico es lo siempre igual (7).

El mundo, el conjunto de todos los objetos que hay (ha habido y habrá), es *siempre* igual. (Estoy hablando de lo que sé que hay, no de lo que sé que nosotros vamos viendo).

¿Y algún objeto es siempre igual? Durante mucho tiempo se han visto así algunos de ellos: el cielo, la tierra, las montañas y los ríos. Como decía Tu Fu en el siglo VIII:

La nación puede derrumbarse
pero las montañas y los ríos permanecen (8).

Pero cada vez hay menos objetos siempre igual. De todas maneras, en cuanto la intuición global nos ofrece objetos siempre igual, aunque éstos queden, en descubrimientos posteriores, como veremos, condicionados al tiempo, siempre podrá haber discusión al respecto debido a la tendencia que tengo a descubrir todo lo que hay de incondicional y categórico en el mundo. Y en busca de ello, he dejado de considerar unos objetos como tales, y pasar a admitir otros, como han sido los átomos, o los *quanta* de energía, o los que sean. Pero creo que no hay inconveniente en admitir que sólo el mundo es siempre igual y que todo objeto, por categórico que sea, está condicionado al

tiempo.

(Cierto que se puede aplicar aquí el subterfugio antes aludido, y, considerando al tiempo como forma, en lugar de condición, considerar que todo objeto, con su limitación temporal incluida en su forma, en su identidad de objeto, es siempre igual, siempre con esa limitación, por la que su forma de estar es estar en determinada fecha.

Desde luego, este subterfugio, en busca de lo incondicional y categórico en el mundo, se ha empleado más de una vez (9). Y ¿no ha ido, esta tendencia a considerarlo todo *sub specie aeternitatis*, acompañada de la de darles alguna forma de estar a los objetos fuera de su fecha de caducidad, una forma de estar no patente o algo así, dándoles con ello eternidad; por ejemplo, la forma de estar "en potencia" (10)? ¿No se hace algo así, oscuramente, con el cuerpo humano; o se ha dicho de las obras de arte, etc.?).

Seguramente el mito por excelencia sea el de dios. Dios, los dioses, en todas sus jerarquías de dioses mayores o menores, los ángeles, los héroes, duendes, etc., todos demarcados por la inmortalidad como la forma de la divinidad, la incondicionalidad temporal. Salvada la condición temporal, la jerarquía de dioses se establece de menor a mayor condicionalidad (o formalidad), quizá. Pero no es mi intención hacer ahora un análisis de las diversas mitologías, supongo que cada una seleccionará sus condiciones y construirá sus jerarquías, en forma de genealogías, o batallas, o, en fin, con todos los recursos de la literatura, en evolución; y para los que la intuición global de la que partió puede quedar ya muy lejana. Bástenos indicar aquí como fundamentos del mito, la incondicionalidad, especialmente la incondicionalidad temporal, y seleccionar como prototipo de mito, al dios (11).

No hay más dios que el mundo. Por más que lo literaturicemos y lo alejemos de esto que vemos a nuestro alrededor (12). Y después, como dioses menores, están todos los objetos que están siempre igual, incondicionados por el tiempo. Y si no hay ninguno, como no vamos a dejar al ser supremo que se aburra sin nadie con quien departir, podemos por arte de subterfugio mágico admitir otros objetos de lo menos condicionado que haya por el mundo (tan distinto a ellos como un conjunto lo es de sus miembros).

Y el mundo y su incondicionalidad -aparte del tiempo, del espacio y de los objetos, condiciones internas- limita con la nada, con nada. Todo es el mundo.

La naturaleza

Las condiciones (exteriores o interiores) de los objetos son los *hechos*. La intuición global nos los descubre tan incondicionales y categóricos como antes los objetos.

¿Antes? Hay quien prefiere considerar los hechos antes que los objetos. (Ya dijimos antes que "los objetos están ahí ya bajo algunas condiciones"). Sea una razón para ello el considerar la existencia (objetos) dependiente de la verdad (hechos) (13). En este lugar, no quiero pronunciarme al respecto de esa prioridad. Los objetos se identifican (o "vienen" a identificarse) por sus hechos. Pero más adelante ya abundaremos en las razones de por qué he empezado aquí por los objetos, otorgándoles una cierta, aunque condicionada primacía sobre los hechos. Quizá también, por otro lado, la historia de las mitologías venga a apoyarla.

Los hechos, que limitan la incondicionalidad de los objetos, restauran, por así decir, la *incondicionalidad del mundo con su propia incondicionalidad*.

Y los hechos consisten en relaciones entre objetos.

Pero como los objetos, los hechos suceden en el mundo bajo otras condiciones. La primera, de nuevo, es el tiempo. Y unos hechos se suceden a otros. La otra, para cada simultaneidad, es el espacio. Y como los hechos son relaciones entre objetos, entre unos y otros se reparte el espacio del mundo en cada momento, de una forma lógica.

Con los hechos puede hacerse el mismo subterfugio que vimos con los objetos, y considerar la fecha y el lugar incluidos en su forma, en su identidad de hecho, liberándolo, con ello, de cualquier condición fuera de él mismo. Es lo que hace Quine con sus "sentencias eternas" (14).

Pero en el tiempo y en el espacio, los hechos no sólo están condicionados por éstos, también se condicionan entre sí, unos hechos por otros. A esas condiciones entre hechos también se llaman hechos.

A las condiciones del mundo (las condiciones de los objetos y de los hechos del mundo) se han llamado también "*causas*"; aunque este término se ha aplicado de muchas maneras, menos o más restrictivas. Aristóteles, como en principio DLO, lo usó en un sentido amplio (15). Hoy, aunque sometido a muchas críticas, suele tenderse a usarse en un sentido restringido: restringido a las condiciones entre hechos; de tal manera, que al hecho anterior se le llama "causa" y al posterior en el tiempo, "efecto" (16).

Hay hechos que condicionan, no sólo a un objeto (o a un hecho) determinado, sino a conjuntos de objetos (o de hechos). (De hecho, si un hecho es una relación entre objetos (o entre hechos), todo hecho condiciona al menos dos objetos (o hechos) ¿no?). A tales hechos (en principio, todos) se les llama por ello, *leyes*.

También este término se ha aplicado de maneras menos o más restrictivas; en general, creemos, se ha aplicado más bien a los hechos que condicionan conjuntos más extensos de objetos.

(Como hechos que son, las leyes restauran la incondicionalidad que limitan, con su propia incondicionalidad; y en la misma medida. Por tanto, son tanto más incondicionales las leyes cuanto más extensas).

Porque los conjuntos condicionados por las leyes pueden ser desde dos (como hemos visto) hasta virtualmente infinitos, condicionados al tiempo, o al espacio, o no condicionados. El condicionamiento de objetos o hechos de un tiempo por venir dan lugar a las predicciones, las previsiones, los presentimientos.

El conjunto de todos los hechos, o leyes, es la naturaleza.

Este conjunto de condiciones que es la naturaleza se va ajustando a base de lógica. Y objetos y leyes se van ajustando unos a otros (mundo y naturaleza), tiempo y causas, los espacios que van saliendo, unos con otros. Esto es una ley, una ley natural, la ley del nacimiento de la naturaleza (es la lógica) (17), o ley del descubrimiento de la naturaleza; ley que obliga a la naturaleza a nacer; la naturaleza se obliga a nacer, a descubrirse. ¿A quién? ¿ante quién? Al mundo, a sí misma, a todos y todo, objetos y hechos, a los que va implicando, condicionando; (como implica, condicionándola, a la intuición global).

Y la incondicionalidad del mundo, en cuanto que es limitada por la naturaleza, es restaurada en la propia incondicionalidad de ésta (incondicionalidad de condiciones), incondicionalidad que se llama *obligatoriedad*, o necesidad, obligatoriedad del tiempo, del espacio y de los objetos, a someterse a las leyes, a las condiciones en que éstas consisten; incondicionalmente.

La naturaleza, incondicionada por el tiempo, es siempre igual. Mítica. Si mantenemos al dios como prototipo de mito (y su género femenino), la naturaleza es una diosa. Un conjunto de diosas: las leyes.

La naturaleza entra, pues, por su incondicionalidad, en la mitología. (De hecho, en DLO, sólo se les llaman dioses a las leyes, o conjuntos de leyes (18)). Pero sus dioses, o diosas, tienen un carácter algo diferente a los del mundo y sus objetos. Éstos son dioses que, fundamentalmente, existen. Pertenecen a una mitología, por así decir, ontológica. Las de la naturaleza son diosas que gobiernan

y obligan. Su mitología es, digamos, nomológica. Unos y otras, como mundo y naturaleza, objetos y leyes, están mutuamente condicionados; según se considere, en cada mitología, cuál condiciona a cuál; y luchan, se exigen, y se reparten los cielos.

Muchas mitologías, y sobre todo las que nos han llegado de las antigüedades clásicas, tienden a divinizar más bien las leyes: quizá por su carácter aparentemente más abstracto que el de los objetos, pues las leyes se nos aparecen como conjuntos de relaciones entre objetos, hechos; y quizá también por su cierto carácter prioritario, pues descubrimos los objetos por sus hechos. Aparentemente. Pues esa jerarquización puede invertirse, y considerar: que los objetos son a su vez conjuntos de leyes (lo que los haría más abstractos que éstas); y que descubrimos las leyes por sus objetos, que son prioritarios en el descubrimiento del mundo y la naturaleza. Pero hay razones para haber -aparentemente también- descuidado esta posibilidad. Y sobre todo, en las mitologías monoteístas medievales, herederas de las clásicas, en las que el mundo se fue desdivinizando y, progresivamente, divinizándose la naturaleza. Hasta que la divinidad perdiera definitivamente su carácter de objeto, en los deísmos y ateísmos posteriores y en sus positivismos anejos.

Quizá la razón más poderosa de esa tendencia sea la de hacer posible, e impulsar por ello, un avance cada vez mayor de nuestro descubrimiento del mundo y su naturaleza, y de su incondicionalidad; en la medida en que, como dice el *Tractatus*, "los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas" (19); pues considerar prioritario el descubrimiento de los objetos conduciría a condicionar, limitándolos, los hechos posibles, la naturaleza y el mundo. En aras, pues, de la incondicionalidad de éstos, se dejan los objetos indeterminados, incondicionados y abiertos, sin más condición que la que le infligen los hechos, en función de los cuales se dejan, por donde avanza el descubrimiento del mundo, tendiendo, pues, a la divinización de éstos, de los hechos (20); divinizados en el positivismo como "hechos positivos".

De entre los mitos clásicos, quizá el que más definitivamente empieza conteniendo el sentido de obligatoriedad de la naturaleza fuera el del destino, con su abstracta impersonalidad.

Por otra parte, y también durante la antigüedad, y antes, el sentido de obligatoriedad de la naturaleza fue mantenido por la magia, frente a la religión -si admitimos esa distinción, hecha por Frazer en *La rama dorada* (21)-; y a sus leyes pretendía ajustarse el rito mágico.

Y la naturaleza y su obligatoriedad, limita con el azar, con la no obligatoriedad. (¿La libertad?).

¿La diosa fortuna? Como la tragedia denunció la obligatoriedad de la naturaleza, del destino, la comedia denunció la no obligatoriedad del azar, la fortuna.

Pero ¿es el azar el único límite de la naturaleza?

La naturaleza, ley, o leyes, del mundo, tiene los mismos límites que éste: Su límite externo, la nada. Es decir, que la obligatoriedad de la naturaleza puede someterlo todo. Y los límites internos del mundo: el tiempo (en la medida en que no toda condición temporal esté exigida por las leyes, aunque pueda hacerse de ella un hecho), el espacio (en la misma medida) y los propios objetos (en la medida en que no todo objeto obedece, en todo, a las leyes; si fuera así, ya no podrían haber, nacer, o descubrirse, más leyes). Es decir, en sus límites internos es también el propio mundo el límite de la naturaleza.

Claro que estos escapes de la naturaleza pueden, como acabo de apuntar, considerarse condicionados por otros tantos hechos, en cuyo caso son éstos los que se le escapan a las leyes, más extensas que ellos, e incluso infinitas; en ese caso falla el ajuste interno de la naturaleza, por lo que ahí la naturaleza se limita, internamente, a sí misma. (También las leyes pueden limitarse, internamente, a sí mismas, haciéndose probabilísticas).

¿Y el azar?, pregunto.

Todo ello es el azar. Azar es el nombre genérico, es el dios, o anti-dios, de toda condición, o límite, a la obligatoriedad de la naturaleza.

En DLO se le llama dios. Quizá, un tanto, impropriamente; ampliando quizá excesivamente el concepto de dios, o de ley, si es que se han definido, como se ha hecho, uno en términos del otro; puesto que el condicionamiento de los objetos, o de los hechos, al azar de un tiempo por venir o descubrirse, no da lugar a predicciones... como sí que indica DLO en su estilo lapidario:

El Azar no puede ni nombrarse, ni decirse, ni mostrarse, ni expresarse, ni delatarse (22).

DLO, amigo de aparentes paradojas, lo considera un dios peculiar de la naturaleza, en el que ésta se limita a sí misma. (Es un subterfugio, como el que más arriba así llamamos, que internaliza los límites, de otra manera externos, a la naturaleza). Pero el condicionamiento al azar es, propiamente, no condicionamiento, o condicionamiento sin condiciones.

El Azar es el dios de la carencia de mundo. El Azar es el dios de la Nada. El Azar es la carencia de dios (23).

Si diosa, la fortuna es una diosa peculiar, que no puede descubrirse; es la diosa del no descubrimiento.

Dioses y anti-dios, o anti-dioses quizá, no puede saberse, luchan entre sí. Pero observando estas luchas del mundo y la naturaleza nacidas o descubiertas en la intuición global, podemos concebir algunas conjeturas. Que sería pretencioso, arriesgado, y poco aceptable por la intuición global llamarlas leyes:

La primera, bueno, sí: podríamos llamarla ley, al menos así la hemos llamado más arriba: es la ley del nacimiento o del descubrimiento de la naturaleza, que excluye de ésta las paradojas, como condición de hechos u objetos, "ajustando" toda la red de relaciones entre ambos. Claro que, las paradojas aparecen una y otra vez, resistiéndose a veces a ser resueltas, negando, una y otra vez, esa ley. No es una ley, pues, muy cierta y efectiva, y sí, a su vez, paradójica. El inclinarse en su favor, o en su contra, (es decir, descubrir que el mundo es lógico o que no lo es), es cuestión de fe. De momento. Y parece que, seguramente, siempre, unas veces de diferente forma que otras, así ha sido.

La segunda, bueno; la segunda sí que es, como ley, aún más incierta. Podríamos llamarla "ley de la dominación de la naturaleza", o algo así ¿no? Es la que afirma que la naturaleza domina al mundo, *que los objetos de éste están única y totalmente condicionados por las leyes, que no hay azar en el mundo. Que tiempo y espacio están condicionados única y totalmente por las leyes y su sistema de condiciones causales. Para ello, las leyes deberán convenientemente repartirse la extensión de los objetos, ajustándose, desde cada objeto hasta las totalidades infinitas de ellos. Es decir, hechos y leyes deben distribuirse en todas las extensiones necesarias para agotar el mundo; y poder predecirlo, y recordarlo, en su totalidad.*

Pero nunca ha sido así, nunca se ha descubierto tal. De eso podemos estar, de momento, razonablemente ciertos. Si descubriéramos que alguien, alguna vez, ha tenido un descubrimiento, o intuición global, así de divina, estaríamos nosotros teniéndolo. Y no lo tenemos (24). E incluso imaginarlo, propiamente, en un futuro, excede, por lo mismo, nuestras posibilidades. De momento. Por eso también es, de momento, cuestión de fe.

Además: del tiempo y del espacio que aparecen en la intuición global de los objetos del mundo, y que se hurtan al condicionamiento de las leyes, depende, como antes vimos, la apertura de la naturaleza y su sistema de leyes, *la posibilidad de nacer o descubrirse otras.*

Claro que siempre cabe la fe en sí mismo suficiente como para afirmar que ya se sabe todo lo que puede saberse, y todo se ha descubierto, de la naturaleza, por tanto del mundo. O que llegará un momento en que esto suceda. O que podría llegar; es decir, que en principio el mundo es todo soluble en naturaleza. Pero la constante aparición de objetos o hechos impredecibles ¿no nos asegura

que, desde luego, no hemos llegado a ese momento y que parecemos aún lejos de él?

Cuestión de fe. Entre los dioses y las diosas nos repartimos nuestras devociones; como se nos aparecen éstos repartiéndose el mundo y batallando entre sí. Y hacemos nuestras apuestas; como se nos aparecen apostando ellos por nosotros y repartiéndonos sus favores.

Máquinas...

-Bueno... -respira Forum.- Bien está mi intención global de tu mundo como un ruedo, campo de las batallas de la naturaleza con el azar, a golpe de condicionalidad. Pero permíteme ahora llamarte la atención sobre algunas de estas batallas.

Hay en tu mundo, en el mundo, si quieres, unos condicionamientos peculiares: Son hechos repetibles (es decir, son hechos fechados, temporalmente condicionados, que forman conjuntos que están temporalmente incondicionados, pues sus individuos, es decir, los hechos fechados, pueden tener cualquier condicionamiento temporal; cada uno de los cuales es la repetición del hecho repetible, que es el conjunto de ellos). Cada repetición puede ser un hecho lo bastante complejo. Y está condicionada por un hecho, o hechos, del cuerpo humano, como causa.

Al objeto u objetos condicionados por ese hecho o hechos humanos se llama máquina. Son los objetos condicionados en la repetición, que persisten, a través de las repeticiones. Al hecho, o causa, humano se llama "entrada", o *"input"*, *more anglico*, de la máquina. A la repetición, "salida"; o funcionamiento, o *"output"* de la misma; éste puede contar entre sus hechos con la creación o producción de un objeto nuevo, o no (25).

En DLO se llama "máquina", más que al objeto, persistente o subsistente a través de sus repeticiones o puestas en funcionamiento, al conjunto de tales objetos cuyas repeticiones o funcionamientos obedecen siempre a las mismas leyes, las leyes de su funcionamiento. Es decir, más que a cada automóvil, al conjunto de todos los automóviles iguales, que funcionan igual, se averían igual y se arreglan igual, a todas las unidades de cada mismo modelo (26) (27).

En estricto sentido, en el *input* de una máquina habría que incluir su construcción (por el cuerpo humano, claro, se entiende). Cuyo último capítulo, podría decirse, empieza con su puesta en

funcionamiento, pulsando, por así decirlo, el interruptor. Podría distinguirse, pues, en el *input* de una máquina (aunque no siempre esa distinción es clara) entre su construcción por un lado, y su puesta en funcionamiento, o *input* propiamente dicho, por otro.

A la construcción y puesta en funcionamiento de las máquinas se llama "trabajo".

-En la medida en que se acentúa esa distinción -observa Locus- se acentúa la existencia de las máquinas como objetos, subsistentes a través de sus repetidas puestas en funcionamiento. Se está, entonces, endiosando la máquina como objeto; en el mundo, entre los otros objetos.

-Pero también puede considerarse la máquina como el otro tipo de dios, como leyes. Eso hace DLO, ya lo apuntamos antes. Es el caso en que cada dios-máquina es cada conjunto de leyes que gobiernan los funcionamientos de cada conjunto de unidades, de objetos que funcionan igual.

Un dios es el conjunto de leyes de la construcción de una máquina (28),

donde, como se ve, no se hace distinción alguna entre construcción y funcionamiento. No se habla ahí de funcionamiento. Parecerían identificarse.

¿Es eso discutible? ¿La construcción de una máquina obedece a las mismas leyes que su funcionamiento? Bueno, quizá la construcción se suele considerar el proceso de búsqueda de esas leyes, de su nacimiento, el proceso de puesta en obra, de puesta en funcionamiento de esas leyes... Pero hasta qué punto contiene el funcionamiento el proceso de balbuceos, o técnicas, que condujeron a él? ¿hasta qué punto es descubrible la construcción de una máquina en su funcionamiento? ¿Se construye una máquina al funcionar y funciona al construirse? (29).

Así pues, desde esta consideración, o devoción, son las máquinas diosas de la naturaleza. Tantas diosas como modelos, de máquinas.

Pero ¿esa correspondencia entre máquina-objeto y máquina-ley no es la misma que antes vimos entre objeto y hecho y sus leyes? Y esta pregunta me lleva a otra. ¿Hasta qué punto cualquier objeto, y cualquier conjunto de leyes, no son máquinas?

En la exposición de la idea de "máquina" había una respuesta: siempre que el objeto esté condicionado por un hecho o hechos del cuerpo humano. Desde el ordenador hasta la piedra con la que se golpea. Y que el objeto pueda ser así condicionado repetidas veces; objeto de trabajo, utensilio.

Entra, pues, el cuerpo humano, el hombre, en el panteón de los dioses. Bueno, ya era un dios menor sin mencionarlo, en cuanto objeto. Pero ahora lo ha hecho traído de una manera peculiar; de

la mano de las máquinas, caracterizando como máquinas a todo un sector del mundo y de la naturaleza, tocado por la posible repetición, y por el hombre. Que el hombre puede hacer máquina de todo cuanto toque; más o menos.

Una máquina es, pues, un objeto (o conjunto de objetos), compuesto de objetos que se condicionan unos a otros obedeciendo a leyes (es decir, en cierto sentido, un mundo dentro del mundo), y que está, pues, condicionada por los objetos que la componen, por las leyes que éstos obedecen, y por el hombre, que la construye y pone en funcionamiento. Por el mundo, por la naturaleza y por el hombre, dentro de ellos.

El hombre se descubre, pues, como un dios-objeto en el mundo, pero que condiciona a otros dioses-objeto del mundo y los pone en funcionamiento, obligando a los objetos a leyes, algunas de las cuales podrían no haberse, de otra manera, descubierto nunca obligando nada. Un dios que condiciona y obliga; como los objetos, y también, en sus repeticiones, como las leyes.

Cierto es que cualquier objeto o ley podría verse igualmente condicionando y obligando a todo un sector del mundo y la naturaleza. Sector al que, en lugar de "máquinas" podríamos llamarle otra cosa. Desde luego. La caracterización de las "máquinas" es la del sector del mundo que está en función del hombre, el mundo donde éste es un dios mayor, un señor, el mundo hasta donde él alcanza.

Y entre las máquinas ¿no tendríamos que considerar también como la primera de todas al propio cuerpo humano? ¿al menos, en cuanto que éste se toca a sí mismo y vuelve a tocarse? ¿señor y utensilio de sí mismo?

... Lenguajes

-De entre las máquinas -prosigue Forum-, las hay de un tipo peculiar. Las llaman lenguajes. Son, por ello, los lenguajes algo humano; como máquinas que son, están condicionadas por el hombre, por el cuerpo humano. Y como lenguajes, son máquinas... cierto tipo de máquinas, como puede verse repasando las 5 características del lenguaje que se dijeron en el capítulo 1:

Veamos ahora, por ejemplo, la 2.: los lenguajes son conjuntos de formas, de funciones de objetos

llamados signos. Es decir, conjuntos de condicionamientos de ciertos objetos, conjuntos de leyes.

-Quizá por eso -dice Locus- consideraba DLO a las máquinas como leyes, para considerar a los lenguajes y sus leyes como máquinas.

-Las proyecciones, las formas, son leyes, leyes de una máquina, leyes causales; y como tales, condicionadas por los signos, por los objetos; por la naturaleza; y por el hombre, por el cuerpo humano.

-Y si los lenguajes son más bien máquinas-leyes -insiste Locus- ¿es que no hay en ellos nada de máquina objeto?

-Tiene que haberlo, si es que los lenguajes están en el mundo, condicionados por sus objetos. Sus leyes, incondicionadas por el tiempo, condicionan hechos fechables, condicionados por el tiempo, repetibles veces, hasta el infinito. Estos hechos fechables son los contextos de un lenguaje. Y los hechos fechables -las expresiones- dentro de los contextos, condicionan y están condicionados por sus signos -por sus objetos-. Que están en el mundo. A base de tales objetos se construyen y funcionan los lenguajes, por sus contextos. Estos constituyen la máquina-objeto del lenguaje.

Y las unidades de cada máquina son, si ésta es un lenguaje, sus contextos. En cierto sentido, cada contexto diferente de un lenguaje es una unidad de su máquina, pues obedecen todos a las leyes de ésta. Pero en un sentido más estricto, es cada repetición de un mismo contexto la unidad de su máquina lenguaje (la formada por las leyes que gobiernan sólo ese contexto); siendo cada contexto diferente, una máquina, o mecanismo, diferente, el conjunto (virtualmente infinito) de todas sus posibles repeticiones; porque todas sus repeticiones, y sólo ellas, obedecen exactamente a las mismas leyes dentro de las leyes todas de su lenguaje. Por eso he dicho más arriba que las leyes del lenguaje están incondicionadas por el tiempo. Por eso cada lenguaje contiene entre sus leyes unas, un mecanismo, que condiciona cuándo contextos, o expresiones concretas, o signos, son repeticiones de un mismo contexto, expresión o signo; infinitamente repetibles, inacabablemente repetibles. Porque un lenguaje es una máquina compuesta de mecanismos (30).

El *input* de un lenguaje quizá sería su construcción. Y el *output*, su funcionamiento; el efecto producido por un contexto en el mundo.

Algunas de las leyes, o mecanismos, de un lenguaje condicionan sólo signos y contextos, unos a otros. Tales leyes constituyen máquinas, o mecanismos, que podemos llamar sintácticos, o sintácticas. Se llama sintaxis al estudio de tales máquinas.

Si la sintaxis es axiomática, es decir, descubre a la máquina como un lenguaje axiomático, sus contextos se condicionan unos a otros y todos, en último término, están condicionados por los

axiomas; unos son causas de otros, obedeciendo a leyes de inferencia (que condicionan unas expresiones, como contextos, a otras), y todos, son causados por los axiomas, que obedecen a leyes de formación (que condicionan sólo signos).

De aquí surge el concepto de "axiomatización natural", la de un lenguaje que es una máquina axiomática. En esta máquina no hay más que signos, no está el hombre (a no ser que sea el propio cuerpo humano la máquina y sus signos y contextos), no está el hombre como señor y parte de la máquina. No está en ella, pues, lo que la hace máquina. No está el hombre entre los mecanismos que la definen. No están en ella sus signos condicionados más que por la naturaleza de la máquina, y ella, a su vez, también por sus signos, que son los objetos de sus leyes. Que los signos, como objetos del mundo que son, tienen sus querencias, imponen sus condiciones. Como las leyes que los someten. Porque externamente, una máquina axiomática está condicionada por el mundo y la naturaleza.

Una máquina axiomática, o sintáctica, es, pues, la máquina de lenguaje propiamente dicha, el utensilio, sin incluir a su usuario ni sus fines; definida por sus contextos o sus leyes, que definen todos sus contextos posibles.

Las leyes de una máquina axiomática lo son en el sentido restrictivo y exigente de "ley": pues obligan a conjuntos muy extensos, virtualmente infinitos, de signos, y no están condicionadas por el tiempo y el espacio, pues podrían obligar a signos en cualquier tiempo o espacio. El tiempo y el espacio que condiciona a una máquina axiomática es sólo el que condiciona a sus signos. Pero éstos son, en principio -es decir, desde las condiciones impuestas por las leyes- repetibles en cualquier tiempo o espacio, indefinidamente repetibles. Pues son las mismas leyes axiomáticas las que cuentan con ese mecanismo que condiciona qué signos o contextos funcionan como repeticiones y cuáles no, sin más condición temporal o espacial sobre ellos por su parte.

Las máquinas axiomáticas están, pues, a medio camino de obedecer aquella conjetura o incierta ley a la que más arriba llamaste "de la dominación de la naturaleza". Sus leyes no están condicionadas por el tiempo ni por el espacio, aunque sus contextos sí que lo estén, además de estarlo por sus objetos, los signos. Las leyes axiomáticas sólo están condicionadas por sus contextos y signos y sus querencias, sin más limitaciones temporales o espaciales sobre ellos por su parte. (Aunque estas querencias de los contextos y los signos pueden no aparecer en la máquina axiomática, al estar condicionados por algo, como en el caso del hombre, externo a ella). Una máquina axiomática, definida por sus leyes, puede ocupar cualquier tiempo o espacio del mundo. Si no me equivoco, una máquina axiomática está incondicionada por el tiempo y el espacio, como

máquina-ley, y sí que está condicionada como máquina-objeto, lo están sus contextos. Y ambas deben ajustarse, nacer y descubrirse.

Las leyes axiomáticas sí que condicionan temporal o espacialmente a los contextos y sus signos, internamente, al condicionar la forma de los signos; y relativamente, unos respecto a otros, al condicionar los contextos.

Esto ocurre, por ejemplo, y en concreto, en tanto hay en la máquina leyes de inferencia, que ordenan los contextos por relaciones causales, y en tanto pienso que es esencial al concepto de "causa" la prioridad temporal respecto al "efecto". Las leyes de inferencia ordenan temporalmente los contextos de un lenguaje, unos respecto a otros, en cadenas, redes, o ramificaciones causales, desde los axiomas. De tal manera que el orden temporal relativo en que aparecen ordenados sus diversos contextos obedece, o al menos no puede violar, el orden temporal relativo a que obligan las leyes de inferencia. Las máquinas axiomáticas condicionan, pues, el tiempo. Y el espacio. Internos, a cada repetición de su funcionamiento. El orden temporal en que se desarrollan los contextos de un lenguaje está condicionado por su máquina axiomática (32).

O, como vimos que la batalla entre objetos y leyes, mundo y naturaleza, es incierta, también puede considerarse que es el tiempo y el espacio de los contextos el que condiciona las leyes axiomáticas. En cualquier caso deben ajustarse contextos y leyes, si las máquinas axiomáticas han de nacer, en la naturaleza.

Naturalmente, todos los lenguajes son máquinas axiomáticas, o sintácticas; que el hombre usa, con sus cualesquiera y variados fines.

Pero los formalistas sintactistas a los que en alguna ocasión anterior se ha aludido (33) llegan a pensar que todo lenguaje está definido por su máquina axiomática, que ignora tanto a su usuario, como los fines u objetos sobre los que éste proyecta signos y contextos. De tal manera, que dos máquinas axiomáticas idénticas (en sus signos, contextos y leyes) son el mismo lenguaje; por más que nadie pretenda que sus usuarios, o sus fines, u objetos, sean diferentes. Cualquier diferencia entre signos, contextos o lenguajes, debe estar condicionada por su máquina axiomática, que contiene el mecanismo que los define, es decir, que define cuándo signos o contextos son diferentes o son repeticiones del mismo; funcionamientos de un mismo lenguaje, o de lenguajes diferentes.

(Quizá debido a su filiación formalista consideraba Quine la traducción radical, y el significado, por ende, indeterminado en lo que respecta a su proyección sobre los objetos, aunque hablaba del lenguaje en un sentido amplio, como comportamiento en general (34)).

Para este formalismo, por tanto, o bien no puede hablarse, en el lenguaje, de sus objetos propiamente, pues no entran éstos en el mismo como máquina axiomática; o puede hablarse pero porque la proyección sobre ellos está condicionada exclusivamente por su máquina axiomática, de tal manera que lo que ésta define como un mismo signo o contexto, o repetición del mismo, se proyecta sobre los mismos objetos o hechos del mundo, que quedan indicados, o definidos, por su máquina axiomática. Es decir, la llamada proyección semántica está determinada, o sea, exclusivamente condicionada, por la máquina axiomática, que debe incluir todos los signos, contextos y leyes necesarios para conseguirlo, es decir, constituir un mecanismo de definición de la repetición.

O bien, dentro de la consabida incertidumbre en las batallas, es la proyección semántica la que condiciona la máquina axiomática, siempre que lo haga por completo y que la proyección semántica quede identificada en la máquina axiomática como un mecanismo dentro de ésta. Porque ¿es la máquina la que condiciona sus mecanismos o es viceversa?

También podríamos llevar este formalismo hasta donde raramente se ha llevado y afirmar (lo que, quizá, lleva implícito), igualmente, que también el usuario de la máquina axiomática queda, o ignoto, o determinado, o sea, exclusivamente condicionado por ella, definido por ella. La máquina ignora a su usuario, es indiferente al mismo, cualquier usuario es el mismo para la misma máquina, para el mismo contexto, o para cualquiera de sus repeticiones. Para la máquina sólo es cuestión de funcionar o no funcionar, ser o no ser máquina. Usuarios diferentes, deben identificarse diferentemente en el funcionamiento de las máquinas axiomáticas para ser diferentes. En la máquina. Son éstas quienes dicen, por sus mecanismos, quién habla en cada momento.

O es viceversa. (Son los usuarios diferentes, los diferentes mecanismos en la máquina, los que la condicionan y determinan).

Pero aunque el descubrimiento y estudio sintáctico de los lenguajes en el mundo de las máquinas las ignore, en los lenguajes también pueden descubrirse leyes, o mecanismos, que condicionan signos, y contextos, a objetos y a hechos de fuera del lenguaje, objetos y hechos del mundo. O éstos a aquéllos. Unos a otros; de diversas formas. Tales leyes constituyen máquinas, o mecanismos, que podemos llamar semánticas. Y se llama semántica al estudio de tales máquinas.

Que todo lenguaje, se decía en el capítulo 1, "remite" a "otra cosa", característica que numerábamos 4., de los lenguajes (35).

Que las proyecciones del lenguaje, se decía en el capítulo 2, conectan sus signos con objetos del

resto del mundo (36).

¿Qué es esto de una máquina semántica?

Vamos a ver. Sus leyes gobiernan, no sólo signos, sino objetos del mundo. Signos y contextos de un lenguaje, y objetos y hechos del mundo, son condicionados por la naturaleza, la naturaleza de la máquina semántica. O al revés. O sucesivamente, intermitentemente. O al mismo tiempo. Una máquina semántica es una máquina que, como objeto, comprende no sólo signos y contextos de un lenguaje (el lenguaje del que ella es máquina semántica), sino también objetos y hechos del mundo y del resto de la naturaleza. Tiene, puede tener, pues, un gran alcance ¿no es cierto? Y a todo mecanismo tal que así condiciona un signo o contexto de un lenguaje determina, en DLO, su significado (37).

Parecería, por lo pronto, que tendría mayor alcance o extensión que la máquina axiomática, o sintáctica, del mismo lenguaje. Casi la englobaría, la incluiría ¿no? Por lo pronto, todos los signos y contextos que entran en la máquina semántica entran en la sintáctica, pero no sus objetos ¿no es así? Aunque, a la inversa, ¿puede decirse que todos los signos y contextos que entran en la máquina sintáctica entran en la semántica? es decir ¿todo signo o contexto de la máquina sintáctica está condicionado o condiciona algún objeto o hecho, "remite" a "otra cosa" que no es signo o contexto de la máquina sintáctica (y esa "otra cosa" es eso que llaman significado)? ¿todo signo o contexto?

Pues, la verdad, si aceptamos la característica que numerábamos 4. como propia del lenguaje, sí que todo signo o contexto de un lenguaje debe estar obligado por leyes semánticas que lo condicionan a objetos (38). Los sintactistas aludidos tienden a negarlo, considerando que no es precisa la semántica en el estudio de un lenguaje, que no tiene toda máquina sintáctica que estar englobada toda ella en una máquina semántica. Pero nosotros, por lo dicho, tendríamos por ahora que considerar que sí que tiene que estarlo. Toda máquina sintáctica puede, entonces, considerarse como un mecanismo dentro de una máquina semántica.

Bueno. Eso, consideradas estas máquinas como objetos del mundo, lo que antes llamábamos los contextos de una máquina, como dios-objeto. Pero ¿y consideradas como leyes? ¿Están las leyes sintácticas englobadas, comprendidas, por las leyes semánticas? Yo creo que también. Aquí, los sintactistas también han dicho que no. Pero la ley, o regla, por ejemplo, de conversión de una oración a pasiva (que ha sido paradigma de ley sintáctica de transformación) (40), o, en general, las leyes de transformación, que mantienen el significado, la relación semántica, constante, aunque no estén explícitamente contenidas en las leyes, o relaciones, semánticas ¿no pueden considerarse implicadas en éstas, aunque éstas las contengan como leyes mediadas por el objeto(s) o hecho(s)

significado(s), que es el mismo en ambos contextos implicados en la ley de transformación? Si, como aquí estamos admitiendo, todo signo o contexto tiene significado, cualquier ley de transformación de uno en otro ¿no es una ley abreviada de la misma transformación, que las leyes semánticas permiten en virtud de la "remisión" semántica de ambos contextos a la "misma cosa"?

Desde luego, como siempre que se trata de leyes, está esa incertidumbre entre los dioses del mundo y de la naturaleza, entre los objetos del mundo entre sí, y entre los hechos o leyes de la naturaleza. En el caso presente de las leyes semánticas, se trata en especial de una incertidumbre sobre quién condiciona a quién en cada momento: los signos o contextos del lenguaje, por un lado, o los objetos y hechos a los que aquéllos remiten, por otro, o la ley misma por otro. Incertidumbre, por ejemplo, temporal: en la ley semántica ¿cuál es la causa y cuál el efecto: el signo o el objeto?

En DLO se dice que el objeto es la causa; y el signo que lo significa, el efecto. Es más, que todo objeto causa de un signo, es su significado, al que éste remite, que la relación de "remitir" es la de efecto-cause, idénticas (41). Como suele decirse, que la naturaleza crea al arte; o que éste "imita" a la naturaleza.

Pero yo no veo razón de momento para excluir de la naturaleza y de los lenguajes, que sea posible que el signo sea la causa y el objeto el efecto; que el lenguaje sea causa del mundo y de la naturaleza, que condicione al mundo y a la naturaleza, como defiende el kantismo y algunos romanticismos; que, como suele decirse, el arte cree la naturaleza y el mundo, o que éstos sean los que imiten al arte... Como nos muestra que en el lenguaje sean posibles tanto las descripciones como también las predicciones.

Signo y objeto mantienen su condicionamiento semántico con indeterminación temporal (causal, si, como aquí hicimos, definimos la causa y el efecto en términos temporales). En unos contextos, uno será antes y el otro después, uno la causa y el otro su efecto, y en otros contextos, al revés.

¿Qué determina, pues, en una máquina semántica cuál de los objetos condicionados es el signo y cuál el objeto?

Si signos y objetos son, ambos, objetos del mundo, que se condicionan el uno al otro ligados por una ley, o mecanismo, *semántico con indeterminación del orden causal entre uno y otro*, no veo qué puede determinar en una máquina semántica cuál es el signo y cuál el objeto; permaneciendo, en una máquina semántica, indeterminado cuál es el lenguaje y cuál su mundo, el mundo al que remite... qué es lo que se mira en qué, qué lo que imita a qué, qué lo que remite a qué. La máquina semántica tan sólo consiste en pares (o tríadas, o cuatríadas, ...) de objetos (mejor, de conjuntos de objetos), o de hechos (o conjuntos de hechos), sin que los pares (o tríadas, ...) tengan orden determinado

alguno para todos los funcionamientos de la máquina (por ejemplo, como dijimos, para la descripción y para la predicción; para la información y para el mandato).

Sin tener en cuenta la máquina sintáctica, que determina los signos y contextos del lenguaje, no veo cómo en una máquina semántica pueda determinarse entre sus objetos qué es el lenguaje y qué su mundo.

(Quizá este discurso parezca a más de uno demasiado, o incluso, banalmente especulativo, víctima del mismo vicio que la metafísica. Pero de cualquiera de las circunstancias en él apuntadas puede hallarse un eco -o pueden ellas ser consideradas el eco- en las vicisitudes y polémica entre los sintactistas y los semantistas, que han centrado las investigaciones gramaticales de la edad contemporánea. Estas, le dan a este discurso su significado, además de añadirse él a la discusión, con su diagnosis u ordenación de la cuestión, como una más de entre la literatura al efecto; sobre todo de entre las visiones de conjunto de la discusión, visiones que no suelen tampoco faltar entre los gramáticos que más directamente se remiten a investigaciones concretas de lenguajes concretos, cuyos hechos y objetos es de lo que en último término estamos hablando, las máquinas de lenguaje.

Visión de conjunto, por ejemplo, como la de Howard Maclay, para quien, como para nosotros, tanto sintactistas como semantistas admiten la necesidad de un mínimo de conciencia sintáctica en un lenguaje, o en su explicación. Dice Maclay:

La batalla entre Chomsky y sus críticos se ha luchado de acuerdo con las reglas que Chomsky mismo desarrolló y es esencialmente una guerra sectaria entre intelectuales que comparten un entendimiento común de cuáles son los fines generales del análisis lingüístico. Todos coinciden en que el intento de una descripción lingüística es explicar las relaciones entre dos entidades independientemente especificables: sonido y significado. Y aún más, se mantiene que las descripciones deben contener un léxico y que las reglas de transformación que proyectan *phrase-markers* (42) sobre otros *phrase markers*, son mecanismos fundamentales de la teoría lingüística. Aunque la existencia de un nivel sintáctico de la estructura profunda distinto pueda estar sujeta a discusión, nadie niega que haya que hacer una distinción entre estructuras superficiales y estructuras subyacentes. Este sistema de valores compartido permite confrontaciones de muy diversos e intensos tipos entre lingüistas que mantienen visiones diferentes (43).

Es decir, para Maclay, la tarea de los lingüistas es describir máquinas y mecanismos. Y entre éstos, se encuentran mecanismos, al menos los mínimos, para distinguir los signos de los significados; mecanismos sintácticos, por tanto; es decir, distinción entre los mecanismos sintácticos y los semánticos. Ciertamente que estas tareas de los lingüistas se consideran desde un principio restringidas al análisis de esos lenguajes llamados lenguas, o idiomas hablados; por lo que llama a los signos, sonidos).

Pero (y seguimos nuestro discurso) si admitimos, como sugerimos más arriba, que toda máquina semántica engloba, y contiene, una máquina sintáctica, la máquina sintáctica de su lenguaje, porque los mecanismos semánticos determinan los sintácticos, tendríamos que admitir que éstos, a su vez, determinan, de entre los objetos y hechos que entran en la máquina semántica, cuáles son los signos y contextos del lenguaje. Ciertamente que para esto sería preciso en la propia máquina semántica un mecanismo de distinción entre leyes semánticas y sintácticas. ¿Es esto posible? Quizá sí, aunque no sabemos cómo, de una forma general, válida para todos los lenguajes (al fin y al cabo este asunto de la demarcación sintaxis-semántica está en el centro de la discusión de los lingüistas. Y las tendencias del semantismo ponen en entredicho la propia distinción entre sintaxis y semántica. Sin la cual, creemos, empero, desaparecería la distinción signo-significado, que los semantistas suelen tomar acriticamente por sentada, y que es lo que caracteriza una máquina como semántica, y de lenguaje. Y la semántica, como temía Bloomfield (44), se disolvería en nuestro conocimiento general del mundo y de la naturaleza; la máquina semántica, en éstos).

Un lenguaje es, pues, una máquina (sintáctica) dentro de otra máquina (semántica). Una cajita dentro de otra caja. Una se refleja en la otra. ¿Cuál en cuál? Si -como suele pensarse, y de acuerdo con los semantistas- es la caja la que se refleja en la cajita, un mundo en su lenguaje; y es la semántica la que genera la otra (considerando, como hicimos más arriba (45), que es la semántica la vanguardia de la sintaxis); siempre será precisa, al menos, la determinación, sintáctica por definición, de cuáles son los signos... la determinación de cuál es el espejo. Como dijimos también más arriba, la determinación sintáctica es esencial al lenguaje (46). Pero es la máquina semántica la que determina las líneas de la reflexión.

A no ser que...

Bueno, pues que además de descubrir por el mundo máquinas semánticas (con una máquina o mecanismo específicamente sintáctico dentro), se encuentran éstas también dentro de otro tipo de máquinas, llamadas pragmáticas. Están formadas por leyes que condicionan los signos y contextos del lenguaje a objetos y a hechos, no sólo pertenecientes a la máquina semántica, al mundo del lenguaje, sino a cualesquiera de fuera de ella, a cualesquiera objetos o hechos del mundo y de la naturaleza; entre los que se encuentra el cuerpo humano, el usuario. Sus leyes y mecanismos los comprenden. O, ya se sabe, el condicionamiento es al revés: son los objetos y hechos cualesquiera del mundo los que están condicionados por los signos y contextos del lenguaje. O son todos ellos

los que condicionan las leyes que los conectan...

Una máquina pragmática puede ordenarse de forma que el *output* sea los signos y contextos de un lenguaje como hechos de la naturaleza. Y en el *input* intervendría, condicionante y a su vez condicionado, el cuerpo humano; o cuerpos humanos, considerados, pues, como autores, usuarios o constructores, de los contextos del lenguaje.

Hablando de cajas, en la de la máquina pragmática hay una máquina semántica, con su correspondiente sintáctica, dentro. Pues las engloba.

Veamos. Como objeto, todos los de una máquina sintáctica, los signos y contextos, están incluidos también en la pragmática como queda dicho. Y los de una máquina semántica, esos objetos a los que llaman significados, esas "otras cosas" a las que los signos remiten, también lo están. Sobre todo si recordamos (47) el solipsismo del Idus que represento, aquel que volvía la comunicación imposible y que gracias a mí era el que la hacía formalmente posible al proyectar los objetos del mundo en el cuerpo humano, en la experiencia. Los significados intervienen, pues, en la máquina pragmática condicionando, o siendo condicionados, por el cuerpo humano productor de signos y contextos. Esto ha llevado a los semantistas pragmatistas a identificar las máquinas semántica y pragmática; como los que, siguiendo al segundo Wittgenstein y a los filósofos del lenguaje común, identifican el significado con el uso de los signos por parte de los hablantes y oyentes. O como parece indicarse en DLO al considerar al significado como el conjunto de condiciones de la construcción natural de los signos y contextos, condicionado a la vez por la naturaleza (48). Claro que puede no llegarse a tanto, y pensar que la pragmática es algo así como la vanguardia de la semántica, al poder descubrir condicionamientos y objetos no incluidos en la semántica que sin embargo tenderán a ser incluidos en ésta, pues la interacción de sintaxis, semántica y pragmática es un ajuste necesario, a pesar de los criterios definitorios de sus respectivos límites que puedan mantenerse en cierto momento para cada lenguaje. La máquina pragmática es la que puede conectar el lenguaje a cualquier objeto del mundo, es por donde el lenguaje se enraíza en el mundo, está en el mundo, con todo él a su alcance.

Lo mismo ocurre considerando esas máquinas como leyes. las leyes sintácticas y semánticas son todas ahora leyes pragmáticas de uso y construcción por parte de sus usuarios.

Pero la máquina pragmática al conectar el lenguaje y sus signos y contextos a cualquier objeto del mundo incluso más allá de la semántica, los conecta en último término, a través del cuerpo humano, de los cuerpos humanos de sus usuarios. Es a través de la máquina pragmática como los usuarios del lenguaje se comunican entre sí y con el mundo... cumpliendo así la característica del lenguaje

que en el capítulo 1 numerábamos 1.: instrumento de comunicación (49). La comunicación es aquí la determinación que mutuamente se hacen los usuarios, a través de los signos y contextos del lenguaje y de las leyes pragmáticas.

Indeterminación

Y la característica 5.: la indeterminación. El lenguaje, recordemos, debe ser capaz de mentira, de falsedad, de ficción (50).

Pero aquella indeterminación a que allí aludíamos no es más que uno de los muchos tipos de indeterminaciones que asaetea, y articulan, al lenguaje como máquina; y en el que son, todos, diversas formas de incondicionamiento de sus leyes, de azar.

Veamos algunos.

Las leyes de la máquina sintáctica de un lenguaje están rodeadas, y atravesadas, por la indeterminación. Por ejemplo, en los propios límites de la máquina: indeterminación en muchos casos de qué objetos son signos o contextos del lenguaje en cuestión y cuáles no. Y de cuales son signos o contextos diferentes y cuáles repeticiones. (Téngase en cuenta, por ejemplo, que un mismo signo o contexto puede pertenecer a diferentes lenguajes).

Por otra parte, el conjunto de leyes sintácticas, ya sean de formación de axiomas o de inferencia, no determinan completamente en el mundo sus contextos, los contextos reales que tienen lugar como funcionamiento de la máquina; no determinan qué leyes se ponen en funcionamiento en cada momento y qué contextos van a construirse en cada momento. Los contextos posibles (los determinables por la máquina sintáctica) son más e incluyen a los reales (los efectivamente determinados en el mundo). Es sobre todo en la medida de esta indeterminación -que puede ser interiorizada en leyes probabilísticas- en la que se dice que en el funcionamiento de un lenguaje, se "informa". Un contexto informa en la medida en que está indeterminado por sus leyes, informa en la medida de su improbabilidad. Un lenguaje, en su funcionamiento, "se entiende" en cuanto está determinado por sus leyes sintácticas; e "informa" en cuanto está por ellas indeterminado (51).

Pero en un sentido amplio, un lenguaje informa, es decir, comunica *nuevas* formas, en la medida

en que funciona indeterminado, cualquiera que sea el tipo de indeterminación, sintáctica o no.

La *determinación sintáctica de un lenguaje* es invencible, es decir, un lenguaje tiene constante capacidad de *información*. Y lo es, como consecuencia de la característica de inacababilidad, que vimos propia del lenguaje. Inacababilidad de sus contextos, de donde viene la indeterminación anteriormente mencionada. Pero también tiene otro tipo de inacababilidad: inacababilidad de sus leyes, como implica el teorema de Gödel: Para todo lenguaje acerca de objetos (52). Parece que es, pues, precisamente la máquina semántica -que determina, unos a otros, los signos y contextos de un lenguaje con objetos y hechos del mundo- la que determina la indeterminación del conjunto de leyes sintácticas de un lenguaje, su inacababilidad, la inacababilidad de su capacidad de información, de su capacidad de desarrollo. El teorema de Gödel parece demostrarla, en la medida en que en él está determinada por el carácter objetual (semántico) de un lenguaje.

Todo lo cual no es de extrañar, pues ya vimos que en la naturaleza, el tiempo, el espacio y los objetos son sus límites; está indeterminada, en la medida en que no toda condición temporal o espacial está exigida por las leyes (y de ahí la indeterminación sintáctica de los contextos de un lenguaje, anteriormente vista); y también la naturaleza está indeterminada en la medida en que los objetos no obedezcan en todo a las leyes (y de ahí la indeterminación sintáctica de las leyes de un lenguaje, que Gödel demostró ser invencible). Aquellas indeterminaciones que vimos en la naturaleza y sus máquinas, las vemos ahora en esas máquinas, las máquinas sintácticas de los lenguajes.

Las máquinas semánticas, además de determinar la indeterminación sintáctica, sufren sus propias indeterminaciones, en sus leyes. Los signos o contextos no siempre están determinados por, o determinan, objetos y hechos del mundo. Las descripciones son a veces falsas, y las predicciones, a veces, no se cumplen. (Esta es la indeterminación que aparecía en 5., entre las características del lenguaje en el capítulo 1).

(El significado de signos y contextos es una especie de valor, un crédito, que los convierte en algo así como el dinero: el lenguaje es una deuda que se salda al verificarse, o al "encajar" lo dicho en un sistema donde ello, y no otra cosa, podría haber "encajado". Ello coloca al lenguaje en semejantes vicisitudes a las que la economía ve en el dinero y la máquina económica. El lenguaje, semánticamente, es un crédito. Si se acumula sin satisfacerse, o saldarse, cunde la desconfianza y el lenguaje va perdiendo significado, valor, validez: ¡inflación!. Pero el "pedir" el crédito y la posibilidad de que no se satisfaga, son esenciales al lenguaje (53)).

Al contrario de las indeterminaciones sintácticas, que extienden, en el tiempo, en el espacio y por

los objetos, el funcionamiento de un lenguaje, la indeterminación semántica tiende a debilitar, a deshacer la máquina (sintáctica, incluso) del lenguaje; o, al menos, a transformarla. En la expresión "el mar es dulce", la determinación semántica que la conecta con el mar y su sabor se considera en suspenso, indeterminada. A no ser que la reiterada repetición de esa expresión, conectada con el mar y su sabor, nos haga descubrir que por ella pasa un mecanismo semántico diferente al por ella indeterminado; cambiando así los significados de las palabras, y lo que antes significaba "salado", significa ahora "dulce"... siempre que el cambio sea ajustable al resto de los mecanismos del lenguaje, obedeciendo a la que llamábamos "ley del nacimiento de la naturaleza"; en este caso, "ley del nacimiento de la máquina", ley de coherencia lógica. Lo que está indeterminado por unos mecanismos, puede estar determinado por otros. Y los lenguajes, como cualquier máquina, se construyen en su funcionamiento, a base de repeticiones.

En muchos casos, sin embargo, la destrucción de la máquina operada por la falsedad o el incumplimiento es sólo provisional y, finalmente, restaurada, pues el reconocimiento de la falsedad o del incumplimiento, tienden a restaurar el mecanismo semántico dañado, y el paso por la falsedad tiende a considerarse una etapa incompleta dentro del funcionamiento de un lenguaje y su producción de contextos. ¡Tiende!... pues la indeterminación de si la máquina se determina por su restauración o por su *transformación* queda siempre abierta; tan abierta como la máquina sintáctica, y se resuelve, o no, a través de ésta.

Pero, como la máquina semántica, estas vicisitudes de la indeterminación semántica (como la sintáctica y las de la sintáctica) se resuelven, o no, a través del funcionamiento de la máquina pragmática, es decir, del empleo del lenguaje por parte del hombre, de su uso, a través de las determinaciones entre los contextos y la experiencia, en las verificaciones y refutaciones, cuando el hombre pone en funcionamiento la máquina semántica, la restaura o la transforma.

Y, como las anteriores, la máquina pragmática tiene sus propias indeterminaciones. Estas son: cuando las leyes que conectan el cuerpo del usuario del lenguaje y su entorno, con los signos y contextos usados, quedan en suspenso; y, dado un contexto de lenguaje, no puede determinarse su usuario y su entorno, es decir, no puede determinarse quién habla y desde qué condiciones; o, al revés, dado un, o unos cuerpos humanos y su entorno, no puede determinarse qué dicen o van a decir.

Podíamos llamar a esta indeterminación pragmática, la indeterminación de la *comunicación*. Pues gracias a ella, la comunicación entre los usuarios de un lenguaje queda indeterminada, y abierta. Es en su medida, en la que el número de usuarios de un lenguaje queda abierto, y las expresiones de

éste pueden ser entendidas por nueva gente, por todos aquellos que cumplan las condiciones mínimas que exijan las leyes pragmáticas, que, insistimos, quedan abiertas, indeterminadas, a un conjunto indefinido de usuarios capaces de ponerse en aptitud de entender el lenguaje y usarlo (54).

Gracias a esta indeterminación el funcionamiento de la máquina sintáctica puede extenderse, como antes vimos, indefinidamente en el tiempo y el espacio, a través de diferentes usuarios en diferentes entornos; y el lenguaje se independiza de lo que los filósofos llaman su "contexto de descubrimiento" (55). Esta era la característica que numerábamos 3. en el capítulo 1, y a la que nos hemos ido refiriendo en varios puntos ahora, al presentar al lenguaje como máquina. Gracias a esta indeterminación, como allí decíamos, no hay lenguajes muertos. Y de ella depende también que una máquina sea lenguaje.

(En la proyección que antes hicimos, del lenguaje sobre el sistema económico del dinero, la máquina sintáctica y su indeterminación es como los mecanismos financieros que permiten la liquidez, el uso, en una variada gama de circunstancias, del dinero. La semántica es la que da el valor al dinero, como vimos; y su indeterminación, el riesgo para su poseedor de no ser satisfecho su prometido valor -que vayas a comprar y hayan subidos los precios-, el riesgo que permite la inflación, o deflación, devaluación, o bancarrota del sistema. Y la pragmática, las leyes monetarias (jurídicas o de ciencia económica), que obligan a los poseedores (acreedores o deudores) a determinados comportamientos, definiendo así el dominio del sistema, es decir, el conjunto de usuarios, los poseedores, y las condiciones de su utilización; y la indeterminación pragmática, como la que permita la ampliación de ese dominio, la aplicación del sistema a más y variadas circunstancias).

Es, pues, esencial al lenguaje, como máquina, el estar mediatizado, a todos sus niveles, de indeterminaciones: de azar (57).

En el capítulo precedente, identificaba al lenguaje como un conjunto de formas, que pasaban por sus signos y contextos. Y a las formas, como pensamiento. Ahora, hemos visto que en el lenguaje, como máquina del mundo y de la naturaleza productora de contextos, es esencial el azar: que el pensamiento, la forma, es un producto azaroso. Que la forma, informa. El lenguaje es un conjunto de formas, de leyes, pero indeterminadas, azarosas, que sólo se revelan en su funcionamiento, en la producción de sus contextos: en parte determinados por leyes ya reveladas de su lenguaje (lo que lo hace contexto de ese lenguaje, y lo hace inteligible), pero también en parte indeterminado, azaroso, informativo (sin lo cual no sería lenguaje ni pensamiento) (58).

Ahora bien, ¿quién piensa? ¿quién habla? El que usa el lenguaje; el que *determina*, en cada caso, su funcionamiento -y en él su construcción- a través de hechos *indeterminados*; el origen, o causa, de las indeterminaciones del lenguaje en cada momento: como aquí hemos venido diciendo, el cuerpo humano, en cada caso; usuario de las máquinas y del lenguaje, que a través de éste se comunica, de unos a otros, sus mutuas indeterminaciones. Así lo revela la pragmática, cuya indeterminación aparece como el origen de todas las demás.

Y puesto que en la máquina pragmática aparece el cuerpo del usuario condicionado en el mundo por la naturaleza, ¿qué ocurriría si apareciera así totalmente condicionado? Pues que entonces no sería él el pensador, el hablante, propiamente. ¿Quién piensa entonces? Pues el origen de las indeterminaciones del lenguaje: en ese caso, el azar, en general, de la naturaleza; el mundo, a falta de más concreto origen. En cualquier caso, siempre piensa el mundo, pues el hombre, o quien piense, está en él, suya es toda determinación o indeterminación (59).

(Hablando de mitos, en las teologías cristianas tradicionales, y en algún lenguaje común, ha venido llamándose "gracia" a la determinación del azar; ¿o "iluminación"? O se han aplicado estos términos a la totalidad de la determinación de la naturaleza, azar incluido como determinación de esta).

He presentado aquí el lenguaje como una máquina, entre otras. Ahora bien ¿cuál es su particularidad como máquina? ¿En qué se diferencia de las demás? ¿Puede el hombre pensar con todas las máquinas? ¿Son todas las máquinas, lenguaje?

La respuesta sería: Sí; siempre que satisfagan las características reseñadas de la máquina lenguaje, en resumen, *siempre que* comprendan las tres máquinas sintáctica-semántica-pragmática y sus correspondientes indeterminaciones. Así, desde un palo hasta los medios de comunicación de masas, ... la economía, los juegos, la política, ... el usuario *puede* hacer de toda máquina un lenguaje. Y sobre todo, la primera máquina, el cuerpo humano. Es el lenguaje básico, el lenguaje básicamente humano. Pero el hombre puede pensar y comunicarse con todo.

Vayamos entonces un poquito más allá. En su artículo "Computing Machinery and Intelligence", Alan M. Turing se preguntaba: "¿puede pensar una máquina?" (60). Pero preguntémonos antes: ¿puede pensar alguien más aparte del hombre, del cuerpo humano? ¿son las máquinas, como aquí en principio las hemos definido, instrumentos propios, exclusivamente, del hombre?

Estas, así como las preguntas anteriores y muchas de las cuestiones tratadas aquí y ahora por mí, fueron también objeto de reflexión en el capítulo 1, sobre todo en el párrafo "Todo es lenguaje", aunque desde un punto de vista más general. Creo que ahora, desde el plano del mundo y de la

naturaleza, han recibido un algo más detallado planteamiento. Se trata, como allí se decía, de los límites de lo humano, del puesto del hombre en la naturaleza.

Veamos. Hay animales que usan cosas en orden a fines, en orden a "otras cosas"; y, desde luego, su propio cuerpo. ¿Pueden considerarse por ello usuarios de máquinas, de lenguaje? La respuesta sería, de nuevo -si el análisis aquí expuesto de los lenguajes ha sido correcto-: Sí, si descubrimos que usan esas triples máquinas sintáctico-semántico-pragmáticas con las correspondientes aquí reseñadas clases de indeterminaciones originadas por sus cuerpos.

Dejemos a los biólogos el comprobar si esto ocurre. Desde luego éstos, como en general todo el mundo, salvo quizá, privadamente, algunos enamorados de sus animalitos de compañía, o de los animales en general, han venido otorgando tradicionalmente a los animales poca o ninguna capacidad de indeterminación en su comportamiento, han venido considerándolos mecanismos de la naturaleza, autora, por su azar, de las indeterminaciones. Ciertamente que, como aquí se ha dicho, la actitud de la biología actual ha cambiado. Pero, en la medida de mis informaciones al respecto, si encontrar en el comportamiento animal la triple máquina no es difícil, sí que lo es considerarlos autores de las indeterminaciones, por tanto, de pensamiento. Sobre todo, de las indeterminaciones semánticas, de las que preveo se tratará con más detalle más adelante, en el capítulo 5 (61).

En cualquier caso, si esta cuestión queda abierta, habría que dejar de considerar al cuerpo humano como determinante y definitorio en principio del concepto de máquina y de lenguaje, rectificando la introducción que aquí antes hice de estos conceptos; y poner a prueba una y otra vez, poniendo en contacto a lingüistas y naturalistas, nuestro análisis de máquinas y lenguajes. Por eso, a pesar de haber introducido mi discurso sobre las máquinas como utensilios humanos, como suelen considerarse, definí la máquina axiomática, o sintáctica, en sí misma, y la "axiomatización natural", prescindiendo de cuál pueda ser su usuario.

(En aquel párrafo de "Todo es lenguaje" del capítulo 1, llevados del ímpetu panlingüista, se decía... ¿quién habla? ¿quién decide los lenguajes de los sueños, del arte? y se respondía... el inconsciente, los dioses, el método, la sociedad, la economía,...).

Y, por fin, retomando la pregunta de Turing, pasamos a hacerla en esta otra: ¿puede el comportamiento, o el funcionamiento, de una máquina desarrollar la triple máquina lingüística y sus indeterminaciones?

La respuesta de Turing fue, en 1950, tan conjetural como, creo, aún podría darse hoy: Sí. No hay objeción en principio para que una máquina pueda llegar a usar un lenguaje de semejante manera a como lo usa el cuerpo humano; tal como aquí se ha analizado. Los avances en informática así lo

indican.

Veamos: en primer lugar, por supuesto que una máquina puede emitir signos que obedezcan a leyes, o mecanismos, entre ellos (sintácticas). Más problemático sería capacitarla para desarrollar también una máquina semántica como la aquí analizada. Para ello sería preciso un sistema de receptores o sensores que le dieran información sobre sus propias emisiones y, sobre todo, sobre los objetos del mundo a los que sus emisiones se refieren; y unos mecanismos, o programas (semánticos) que conectaran unos a otros; es decir, se trataría de dotarla de algún tipo de experiencia, y, por ende, aprendizaje, donde refutaciones y verificaciones pudieran incidir sobre su propia programación sintáctica (62). Pues hoy día esta función, en los ordenadores al uso más extendido, corre por cuenta del cuerpo humano que lo usa. Se trataría de conseguir que el verdadero usuario del lenguaje fuera el propio ordenador, condicionador soberano de su funcionamiento. Y por supuesto que una tal máquina constituiría una máquina pragmática, siendo ella misma la usuaria del lenguaje.

Más problemático sería, en segundo lugar, capacitarla para las indeterminaciones del lenguaje, de lo que llamamos propiamente pensamiento. A esto tampoco ve Turing objeción de principio, pues pueden introducirse, si fuera necesario, elementos aleatorios (63) en cualquier punto de su funcionamiento. O, aún mejor, que esas operaciones aleatorias fueran consecuencia del conflicto entre sus diversos mecanismos y programas.

De momento, no hay más que conjeturas y aproximaciones. Aproximaciones al funcionamiento del cuerpo humano como usuario del lenguaje, al lenguaje humano, que es el modelo. Y si para aproximar las máquinas a éste, hay que dotarlas de ojos y oídos, como ahí se ha dicho, ¿no habría que seguir ese proceso y dotarlas después de piernas, estómago, corazón, ... o qué es lo necesario para el pensamiento humano, un pensamiento que pueda comunicarse con el de los hombres de tal manera que quedara indeterminado, en una conversación, qué dice la máquina y qué el hombre? Quizá el estómago y el corazón de las máquinas no haya que introducirlos sino que vengan dados, alguna vez, en sus entrañas de silicona y en las delicadas reacciones de sus microchips, cada vez más parecidas a las de la bioquímica.

En cualquier caso, parece lógico e inevitable que la extensión de la comunicación y el replanteamiento de los límites de lo humano se haga desde el hombre, tomando al hombre como modelo. Y las vagas, aunque seductoras, esperanzas de poder alguna vez comunicar el lenguaje humano con otro modelo suficientemente diferente -algo así como en la traducción radical de Quine-, en vista de la presunta dominación de la tierra por el hombre, las ponemos en los

extraterrestres.

El caso es que deberíamos estar preparados, para comunicarnos con cualquier ser del mundo. Pero quizá lo estemos, pues nuestro descubrimiento de la naturaleza ¿qué es sino un constante descubrir por aquí y por allá máquinas, muchas de ellas no sujetas a uso humano, como son los animales, sus grupos, los planetas y sistemas de astros, etc. etc. por doquier? ¿Qué es eso que llamamos "teoría" sino el descubrimiento en el mundo de una máquina, un conjunto de leyes que gobiernan conjuntos de objetos y de hechos?

Y esas máquinas que acabo de mencionar ¿son lenguaje? Veamos. ¿Sus leyes no son sus leyes sintácticas; y los objetos y hechos que las obedecen, sus signos y contextos?

¿Y cuáles son sus significados, sus leyes semánticas? Antiguamente se creyó que los hechos naturales significaban hechos humanos, que los cielos, por ejemplo, nos hablaban de la vida del hombre, y que ésta incidía en la sintaxis de los cielos tal como aquí hemos visto que la semántica incide en la sintaxis. Hoy día creemos más bien que los objetos y hechos de la máquina que una teoría descubre están relacionados con otros objetos y hechos, pertenecientes quizá a otra máquina, de otra teoría, al mundo. Como se decía en el capítulo 1, "el lenguaje remite a 'otra cosa' desde *un* lenguaje determinado. Esa otra cosa es, pues, lenguaje que pertenece a '*otro* lenguaje'" (64). No hay en el mundo máquina completamente aislada del resto de los objetos del mundo. Entre éstos, y sus hechos, se encuentra el más o menos difuso -y en descubrimiento- ámbito de los significados de la máquina-lenguaje que cada teoría descubre.

Y ¿qué pragmática hay en esas máquinas que las teorías descubren por el mundo? ¿cuál es el cuerpo de su usuario? ¿Quién habla? ¿quién piensa? ¿quién determina sus indeterminaciones?

Aquí está el obstáculo. Pues la mayor parte de las leyes y teorías -máquinas- de la naturaleza no parecen estar claramente contenidas en una máquina pragmática, que es la que cierra -y abre- un lenguaje en la naturaleza, determinando sus usuarios y estableciendo la comunicación entre ellos, que focalizan máquina y lenguaje como proyección.

Se diría que en la naturaleza, hechos, leyes y máquinas nos hablan, nos informan, de lo que pasa, aunque no sabemos claramente en cada momento quién nos habla.

Antiguamente se pensó que eran los dioses. Cuyo panteón habría ido cambiando, y creciendo, en la medida en que han ido cambiando y creciendo nuestros descubrimientos; incluyendo toda una variadísima gama de abstracciones: el inconsciente, el método, la tradición, la sociedad, la economía, el mercado, ... Nuestras devociones cambian, con nuestros descubrimientos. Aunque después del monoteísmo, sólo figurada e irónicamente se les califica de dioses. Ya no hay dioses

como los de antes.

También podría considerarse a las máquinas naturales que las teorías descubren como que se expresan a sí mismas; considerando sus máquinas-objeto, es decir, sus propios contextos, como el cuerpo de su usuario; no como expresión de otro cuerpo más allá. Igual que el comportamiento de un cuerpo humano o animal es lenguaje del mismo cuerpo, la máquina natural -el sistema solar, pongamos por caso- es un cuerpo que se expresa él mismo, es el usuario con el que nos comunicamos... se mueve, hace gestos.

O bien, en suma, pueden considerarse a estos contextos como rostros diferentes en los que es la naturaleza la que se expresa, y nos habla. Y nos habla del mundo.

O bien, si preferimos calificar a la naturaleza como la pura determinación y poner el azar, su límite, fuera de ella, pero en el mundo (como vimos más arriba, en su momento (65)), es el mundo quien nos habla -con la naturaleza y el azar- de sí mismo.

(Aunque quizá sólo un tanto metafóricamente podría decirse que la naturaleza o el mundo piensan, o hablan, pues ¿hasta qué punto pueden considerarse cuerpos usuarios de lenguaje?).

Claro que, hablando de usuarios, quizá quede siempre impreciso e *in fieri* la determinación del usuario *emisor* de los mensajes naturales, y dependiente siempre de los propios mensajes y contextos. Pero no es tan imprecisa la determinación del usuario *receptor* de los mismos: somos nosotros, los hombres. Y en nuestro descubrimiento de lo que pasa, mirando al mundo como frente a un indefinido espejo, entre nosotros nos comunicamos.

La ciencia

-Resumiendo... -dice Locus-: Primero, tu intuición global nos descubrió un mundo sin condiciones; campo incierto de batalla, después, entre mundo y naturaleza, donde ambos luchan por imponer sin condiciones sus condiciones, limitándose el uno al otro y repartiéndose el poder.

Pero después tú has visto en todo ello, lenguaje y lenguajes, donde las condiciones se agrupaban en máquinas, y donde la anterior incertidumbre tomaba la forma de la indeterminación, indeterminación lingüística.

Sea. Me interesa la escena.

Mencionaste tres tipos de indeterminación: la sintáctica (que era indeterminación de qué signos y contextos, qué hechos, iban a aparecer en cada momento, e indeterminación de qué leyes iban a regirlos), la semántica (que hacía posible la falsedad y la transformación del lenguaje, conectándolo de formas diversas con los demás lenguajes) y la pragmática (que hacía posible la comunicación universal).

Yo había hablado, recordarás, de dos inciertas leyes: la del nacimiento y la de la dominación de la naturaleza. (La primera, evita las paradojas; la segunda, el azar). Entonces, hablando de dioses, habíamos zanjado ese asunto como cuestión de fe.

Puede que así sea. Pero la fe no es para mí -como supongo que es Idus quien dice en DLO- la determinación de la voluntad (66), a su vez libre e indeterminada. La fe es para mí obligatoriedad, necesidad exigida por mí mismo y por esa naturaleza cuyo nacimiento, cuya realidad, estoy obligado, como gobernado por ella, a reconocer. Si admito las paradojas, como ya dije en su ocasión, ni yo ni el mundo ni la naturaleza seríamos nada (67). La fe es yo en el mundo, la naturaleza en mí, la verdad, el pensamiento.

Puede, pues, que la ley del nacimiento de la naturaleza no esté exigida de la misma forma que las demás leyes y hechos naturales, es decir, por los conjuntos de objetos que la intuición global nos descubre obligados por ellas. Porque aparece mucho más exigida. Aparece exigida por todos. Soberana. Trascendentalmente. Por ello, podemos calificarla (como en el capítulo precedente hicimos con las reglas sintácticas trascendentales (68)) de "principio". En DLO se le llama principio de uniformidad de la naturaleza.

Como vimos ocurría con las reglas trascendentales, los principios de no contradicción y la voluntad, el principio natural de la uniformidad de la naturaleza sólo puede descubrirse como lenguaje de forma incompleta, a través de los signos y objetos en general obligados por él, obligados por cualesquiera leyes, que no agotan todas sus posibles formas de obligación, todas las leyes posibles. No puede, pues, mostrarse, porque no puede descubrirse al menos una unidad de *cada* máquina, pues ya vimos que al menos consideradas como lenguajes, las leyes, los mecanismos y las máquinas diferentes posibles son inacabables (Gödel). Tan sólo puede, como dice DLO, expresarse; esa un tanto misteriosa función del lenguaje que sobrepasa lo que se muestra y lo que puede virtualmente mostrarse, que parece alcanzar a todo, más allá de todo lenguaje. Ya veremos más sobre ello. El principio de uniformidad puede, pues, mostrarse parcialmente en cada una de las máquinas del mundo.

Y lo que descubrimos que todas muestran es ausencia de paradojas. En cada máquina y en el conjunto de todas las máquinas descubiertas, considerado como una máquina.

Y si aparecen paradojas, como de hecho frecuentemente ocurre, queda en suspenso su carácter de máquina hasta que se descubre lo que elimina la paradoja y/o se rectifican los pretendidos descubrimientos donde aparecían. En cualquier caso, el de uniformidad es el que las prohíbe. Mi fe en él es fe en la naturaleza -naturaleza obliga-, determinación a evitarlas, a mostrar el principio de no contradicción en todos los lenguajes y en el lenguaje.

Por él, objetos y hechos deben someterse a leyes (en cualesquiera de sus formas, como son, por ejemplo, las coordenadas espaciales o temporales): de momento, a las leyes nacidas, o descubiertas, o aparentemente descubiertas; y también, después, a las por descubrir. Y las leyes, someterse a otras leyes.

Pero mi fe en él también me obliga a admitirlo obligando nuestro propio descubrimiento (69), como hecho natural que es, y en el que la naturaleza nace y se descubre, implicándonos, condicionándonos. Y en el que la aparición de paradojas no es sino un "momento" (digámoslo hegelianamente) de la máquina del descubrimiento de la naturaleza, paradojas desechadas en seguida como "apariencias", o mantenidas a la espera de que nazcan, se descubran, leyes que las justifiquen, las condicionen, evitando así las paradojas. Éstas, muestran la incompletitud de nuestro descubrimiento de las leyes de la naturaleza. Y en la medida en que éste es inacabable, las paradojas son inevitables. Tan evitables como inevitables. (El teorema de Gödel, que descubrió la inacababilidad del descubrimiento de leyes de los lenguajes objetuales, lo hizo como alternativa a una paradoja. Pero siempre hay alternativa a una paradoja. Eso manda el principio de uniformidad). Como dice DLO, "la Contradicción es la ausencia o insuficiencia de normas en la construcción de un lenguaje" (70). El aparente descubrimiento de una paradoja deviene descubrimiento de la incompletitud del descubrimiento.

Pero la obligación de evitar, o superar, las paradojas no es la única que en DLO se reconoce en el principio de uniformidad. Allí también se le reconoce otra, que, sin embargo, puede, como aquí hemos dicho, distinguirse: se trata de la obligación a evitar el azar, todo y cualquier azar, en la naturaleza; es lo que antes hemos venido llamando la ley de la dominación de la naturaleza; como la del nacimiento, cuestión de fe (71):

No creer en el azar. Creer que el mundo y todos sus objetos, todos los hechos y leyes de la naturaleza, están obligados, completamente determinados, por leyes; y éstas, asimismo. Que la naturaleza no tiene límites. Que todo azar es -como en la ley del nacimiento lo es la paradoja- sólo

apariencia, un momento superable del descubrimiento de la naturaleza.

Desde luego parece que el número de leyes descubiertas sí que va en aumento, así como la extensión de la obligatoriedad de las mismas. Muchas de las que se creyeron leyes descubiertas alguna vez, fueron luego desechadas. Pero esta cuestión del progreso en el descubrimiento ya se verá con detalle más adelante (72).

Hay razones para distinguir las leyes del nacimiento y de la dominación. La primera, conduce a la aplicación efectiva del principio de no contradicción en todos los contextos descubiertos de cada lenguaje, o máquina, los cuales lo muestran. La segunda, conduce a la aplicación por descubrir, del principio de no contradicción en todos los contextos por descubrir y todos los lenguajes por descubrir, conduce a la aplicación del principio de no contradicción en el lenguaje y en todos los lenguajes, lo que siempre hasta ahora, que se sepa, ha estado y está por hacer.

La del nacimiento obliga a la coherencia en el lenguaje descubierto por incompleto que sea. La de la dominación obliga a la coherencia y a la completitud de todos, y del, lenguaje.

Y si la naturaleza toda es descubrible (y no sé cómo se puede creer en el principio de uniformidad sin que así sea; aunque hay para quien puede haber naturaleza indescubrible, que para todo hay), ese descubrimiento de todos los contextos de todos los lenguajes, *puede* hacerse.

¿Cómo? ¿No hemos visto antes que el azar es invencible en los lenguajes, máquinas, de que está compuesta la naturaleza?

Pues resulta que es ese mismo azar invencible el que, por su propia invencibilidad al dotar al lenguaje de sus inacabables capacidades de información y descubrimiento, de transformación y de comunicación, nos da una esperanza de irlo eliminando; puesto que toda información (información de condiciones y obligatoriedad) elimina azar, descubriendo la naturaleza.

El descubrimiento, el pensamiento, es ese punto luminoso y ciego, donde el azar se hace naturaleza, apuntando a un nuevo azar.

Desde luego, la imagen se parece en algo a la del burro que corre tras la zanahoria que el jinete le cuelga delante. Cada nuevo descubrimiento, por un lado elimina azar y por otro lo aumenta (pues condiciona sin condiciones, y tendría que ser ulteriormente condicionado por otro descubrimiento) (recuérdese Gödel (73)). El límite de la naturaleza ha cambiado de lugar. Pero el descubrimiento de la misma ha aumentado. Ahí está la diferencia con el burro y la zanahoria. El azar no es un objeto, como la zanahoria; es un azar el que se elimina y otro el que queda por eliminar; y en el descubrimiento, ha habido eliminación de azar y aumento del descubrimiento, pues se ha descubierto un nuevo azar, que antes de descubrirse no dejaba de estar sin descubrir ni eliminar, su

aparición ofrece nuevas posibilidades a la extensión del descubrimiento.

A lo que obliga la ley de dominación no es a eliminar el azar tan sólo, sino mediante el descubrimiento de la naturaleza. El burro sólo quiere comerse la zanahoria, no caminar. La zanahoria de la ley de la dominación, que es el descubrimiento de la totalidad de la naturaleza sin límites, es la suma de sus partes, los diversos descubrimientos que, si se conservan y no se olvidan, van en aumento, y el descubrimiento obligado por la ley de la dominación, va sumando esas partes y satisfaciendo (en gerundio) la ley.

Ahora bien, de momento, los humanos que tienen fe en la ley de la dominación aún no tienen muy claro cómo pueda ser ésta satisfecha (en participio), debido al carácter misterioso y desconocido de lo por descubrir. Por eso es cuestión de fe. Obligación a dejar que la naturaleza se muestre toda. Convicción de que pretender evitarlo es imposible. Y de que los humanos, y cualesquiera seres con medios de un poder semejante, tenemos la oportunidad de verla y mostrarla.

Haría falta, por lo pronto, un potente sistema de acumulación de información, sin escapes en el olvido, y de rescatar la información olvidada. Algo de esto se está haciendo. Pero cómo pueda ser eso y cómo será el momento en que la naturaleza se muestre toda y alguien pueda mostrarla completa, eso no puede saberse. Tan sólo imaginarse (claro, parcialmente, como es toda imaginación. A partir de los descubrimientos acumulados hasta la fecha. Es decir, muy parcialmente, y esperando cualquier nueva dirección importante que el azar, al ir eliminándose, pueda depararnos. Imaginarla por completo sería descubrirla). Sumerjámonos, pues, unos instantes, en esa imaginación forjada por mis más fuertes convicciones... Un poco más de metafísica:

En ese momento final, se habrían descubierto ya todas las leyes y hechos, con sus objetos. Y como comprender un lenguaje es poder construirlo (74), podría reconstruirse cualquier hecho, objeto o momento, sin que la construcción fuera diferente al original ni añadiera información nueva. Todo sería tan completamente explicable como predecible. Podría reconstruirse, explicarse y predecirse todo el espacio y todo el tiempo, pues todos estarían ya dados, el futuro, si pudiera llamarse así, sería repetición. Para el descubridor, sería tener todo el poder de la naturaleza.

Desde luego, se habrían eliminado todas esas indeterminaciones que vimos antes esenciales a los lenguajes:

Sin indeterminación sintáctica, no habría espíritu ni pensamiento de los que antes hablaste con demasiadas concesiones a Idus, para mi gusto. Pero sí pensamiento del que yo hablé al principio de mi alocución del capítulo anterior. Es más, entonces mundo, verdad y pensamiento serían idénticos, incluyendo en éste los pensamientos concretos de los descubridores, que estarían en poder de la

naturaleza. Y lo real se identifica entonces con lo trascendental. El destino del mago, la primera carta del Tarot, se ha realizado; cielo y tierra unidos. El mago ha vencido al sacerdote.

Todo hecho y toda ley estarían obligados por hechos y leyes. Y éstos. Todos. Cuesta imaginarlo, aunque sea levemente. Cuesta imaginar un fin a la sucesión que aparece al teorema de Gödel; como si pudiera imaginarse un fin a la sucesión de los números naturales. ¿Qué pasará allá lejos, por donde estén los grandísimos números, a los que nunca se llega? ¿Puede pasar lo mismo que pasó y está pasando con el espacio?

Las cadenas, las redes de obligaciones entre leyes ¿serán de alguna manera circulares? ¿una circularidad no viciosa, como diría Quine (75), sino todo lo contrario, virtuosa, quizá la única virtuosa?

¿O serán más bien infinitas, sin más; que, como sabes, yo puedo imaginarlo?

Toda expresión podrá mostrarse, todo lo que se exprese, lo que ahora ya se expresa, se mostrará. Se mostrarán los principios. Por eso el contenido de la expresión nos parece ahora misterioso. Porque consiste en lo que podrá mostrarse, cuando la ley de la dominación esté satisfecha: el análisis y síntesis total. La naturaleza (76).

Sé que cuesta. Pero porque estáis todos pensando demasiado Idus. A mí me cuesta mucho menos. Yo soy Locus, y digo que todo eso podrá ser -lo es, fuera del tiempo-, sin saber cómo. Y lo expreso.

Sin indeterminación semántica, la falsedad será imposible. Y también imposible la transformación del lenguaje, el cambio. Pues todas las condiciones y leyes que conectan todos los lenguajes entre sí estarán ya descubiertas. Imposible eso que Idus llamaba vida. Será sólo el mundo (77). Hecho naturaleza. Incondicionado y categórico. Objeto y objetivo. Como hoy, en el tiempo, se pretende ciegamente que sea toda verdad, expresiva (78).

Sin indeterminaciones pragmáticas, la comunicación no será posible. Pues dice DLO que la comunicación es "el entendimiento y comprensión de una vida" (79).

Pero si aceptamos, con Wittgenstein, que mundo y vida son una sola cosa, sí que habrá comunicación: como entendimiento y comprensión del mundo. Todo el mundo estará comunicado y comunicando.

Si, como dijiste, el trabajo es la construcción y puesta en funcionamiento de una máquina (80), sí que habrá trabajo. No habrá ni paro ni cambio. Toda la naturaleza trabaja.

Y su descubridor también, en ella y con ella. Pues todo es su descubridor. La naturaleza se descubre en todo y a todo.

Todo eso, *puede* ocurrir. Todo ello puede ser un hecho, un enorme hecho. Pero es tan sólo, desde mi punto de vista, una posibilidad. Es una posibilidad tan sólo que algún descubridor, o todos, consigan llegar a ella. Se nos expresa ahora y se ha expresado siempre (como he apuntado en la nota 76) como lo que, desde el punto de vista moral, se llama "fin", o "deber"; que puede cumplirse o no, pues aún la indeterminación semántica es un límite de los hechos descubiertos.

No sé de nada descubierto hasta la fecha, creo, que nos obligue a considerarlo, todo eso, *necesario*. Tan sólo sé que es posible también que sea necesario. Pero ¿no es posible también que algún tipo de cataclismo, o despiste invencible en todos los posibles descubridores, lo haga imposible? Yo creo que sí, aunque hay quien no.

(Quienes lo creen necesario son Locus más puros que lo que estoy siendo yo ahora, ahora que me doy cuenta. Ya veo que mi conversación contigo me ha alejado de las posiciones radicales con las que empecé ayer mi alocución. Entonces, toda verdad era analítica y todo lo posible, necesario. Ahora, por mor del diálogo, me he contagiado del Idus que llevas dentro, que me hace darle un hueco a la dimensión moral y a no perder de vista lo descubierto hasta la fecha, en el tiempo. Para esos Locus puros, ya sabes, la fe y su contenido, ya sea en el tiempo "fin" o "deber", son necesarias, porque lo son fuera del tiempo, lo son ya, siempre y nunca; sin tiempo, por favor).

Como quiera que sea, a la fe en el principio de uniformidad, fe en las leyes de nacimiento y dominación de la naturaleza, se les llama determinismo.

Aunque ningún determinismo sea idéntico, muchas de las características al menos de lo que aquí he esbozado como determinismo han aparecido a lo largo de la historia del pensamiento. Basten como ejemplos de lo que está bastante claro para el lector culto los mitos antiguos del eterno retorno; o al comenzar, con la ciencia moderna, los determinismos racionalistas modernos, la justificación circular de Hume (81), o la necesidad de empezar a elaborar en seguida la ciencia de las ciencias, la sintaxis, semántica y pragmática de la propia ciencia, ...

¿Y descripciones semejantes a la nuestra no han ocupado a muchos imaginadores de cielos, parusías y utopías? (Algunos de los rasgos de mi descripción me recuerdan siniestramente aquellos por los que los defensores del fin de la historia creen que ese momento es inminente entre nosotros y creyeron que ya se había alcanzado en el comunismo brezneviano).

Ese proceso de descubrimiento de la naturaleza guiado por la fe determinista, es lo que llamamos, y en DLO se llama, "ciencia".

La construcción de la ciencia

- De acuerdo -contesta Forum-. Entonces, aquello que yo llamé al final del párrafo anterior al que ha acabado "nuestro descubrimiento de la naturaleza", y tú has usado en el precedente, que no era sino el nacimiento, o descubrimiento de lenguajes dentro de la naturaleza considerada como el lenguaje total, descubrimiento que nos condiciona a los humanos, en cuya máquina estamos implicados, eso es hoy lo que acabas de llamar "ciencia".

Solo que tú tienes más bien una visión de la ciencia como lógica, y yo la tengo además como sintaxis. Un matiz diferente.

Es cierto que ese descubrimiento de la naturaleza va más atrás que la ciencia y el determinismo modernos, hasta los tiempos de los magos, hasta los umbrales del hombre. Sí, desde luego. Pues ¿no es el propio lenguaje, descubrimiento de la naturaleza? ¿no es poner en funcionamiento una máquina en la que la naturaleza se nos revela? Aunque cuando se habla parezca ponerse más atención en los significados, es aconsejable, e inevitable, tener también presentes con el rabillo del ojo los signos que estamos empleando; y atentos, a cuando éstos se nos rebelen, porque podemos haber dicho algo diferente a lo que queremos. En fin, que como ya dije, el lenguaje es una, al menos, triple máquina. En él la naturaleza nos habla y nosotros la descubrimos.

(Y más allá del hombre, la misma naturaleza, desde sus inicios, si los tuvo, se estaba descubriendo, estaba hablando. Cierto que ese descubrimiento no era probablemente todavía nuestro. Lo está siendo ahora).

Pero, de acuerdo. Ha sido la ciencia moderna la que, más consciente quizá de sí misma, nos ha revelado a nuestro tiempo los principios que acompañaban al descubrimiento de la naturaleza, que genéricamente llamaremos, con DLO, ciencia.

Si lo que descubre la ciencia es lenguaje, la ciencia es sintaxis, descubrimiento de signos y contextos. Y las leyes que los rigen, son las reglas del lenguaje que construyen esos signos y contextos.

Por todo ello, desde que empezó a construirse la ciencia moderna, consciente de su carácter sintáctico, empezó pronto a aplicárselo a sí misma, al propio descubrimiento como lenguaje natural que es, obedeciendo los mismos principios de la naturaleza. Y empezó a construirse, como antes tú

dijiste, la ciencia de las ciencias y del lenguaje en general. Se fueron construyendo las ciencias humanas y sociales. A las causas del lenguaje humano muchos llaman "motivaciones". A las leyes que las rigen, "disposiciones", leyes de la máquina humana; que está englobada en la máquina social; que está englobada en la máquina toda de la naturaleza (82). (Una triple máquina, pues, que tienta a hacer corresponder esos tres tipos de leyes con sintaxis, semántica y pragmática; pero no. Quizá globalmente sea algo así, pero la naturaleza y su uniformidad no admite divisiones tan generales. Aunque, bueno, tampoco las tres máquinas lingüísticas fueron definidas tan separadas, sino incluidas y de límites problemáticos y relativos).

Heredera, pues, de toda la historia de la naturaleza y de la humanidad, la ciencia moderna se construyó a partir de, entre otras muchas, tres construcciones que me interesa destacar: la matemática, la tecnología y la sintaxis. (Si tratamos de hacerlas corresponder con las tres máquinas lingüísticas, quizá su orden fuera sintaxis, matemática y tecnología). (Pero ¿no sería eso tratar de pasarnos de hegelianos, tratando de hacer encajar todo en la forma sonata?).

La matemática, sobre la avanzada geometría griega, que describía el espacio, y la aritmética árabe, que describía el tiempo, empezó pronto a mostrar el enorme poder de su lenguaje, de su máquina. Un lenguaje de lo necesario. Y pronto, entre geometría y aritmética, empezó la construcción del continuo, un puente entre ambas.

La tecnología, la artesanía -con el señalado precedente del florecimiento artesano de Alejandría, tierra también de magos, brujos y adivinos-, alcanzando una importante acumulación y síntesis de técnicas antiguas y de remotos lugares, había desarrollado considerablemente el trabajo humano (83).

Y la sintaxis, después de la lógica y del análisis del lenguaje escolásticos, fue la que, cuando los matemáticos empezaron a interesarse por la tecnología, permitió unir, proyectar, matemática con tecnología renacentista. Ese creo que fue su papel principal. Y ese acercamiento de matemáticas y tecnología pienso, por cierto, que fue propiciado por el humanismo cristiano naturalista, de tradición franciscana, que llamaba la atención de "los doctos" sobre el trabajo de "los simples". Con ello, la sintaxis, que permitió ese entronque, fue dando pie a la construcción de la ciencia de la ciencia; y con ella, las ciencias sociales, y la filosofía moderna, que analizara el proceso, hasta Kant y Hegel. Desde la perspectiva sintáctica, se fue construyendo un análisis de la tecnología, de las máquinas y del trabajo, en lenguaje matemático; lógico y matemático.

Con ello se puso en marcha una poderosa maquinaria de construcción y reproducción de máquinas, que vendría a ir satisfaciendo los deseos del hombre, de poder (y de comunicarse) con la

naturaleza.

A la hora de hablar, quizá la punta de lanza del lenguaje, donde queda focalizada la atención del hablante, generalmente, sea la semántica: uno se fija en lo que quiere decir, hasta dónde pretende llegar. El cómo (sintaxis) y el por qué o para qué (pragmática) es vagamente previo, aunque salten de pronto a la atención en cuanto hay problemas, desajustes entre los tres.

Podríamos decir que la ciencia moderna (nuestro modelo de ciencia) surgió al querer describir las máquinas y su trabajo; en la convicción determinista de que todas las máquinas son naturales, pues en ellas la naturaleza se expresa. Y en la convicción determinista de que la naturaleza obliga.

Al trabajo, se le llamó "experiencia".

... caminó sin acontecerle cosa que de contar fuere -escribe Cervantes-, de lo cual se desesperaba, porque quisiera topar luego con quien hacer experiencia del valor de su brazo... (84)

No es que sea lo mismo. El trabajo es el hecho construido y la construcción del hecho, en el mundo. La experiencia comprende la acumulación que esas construcciones dejan en el cuerpo que las decide, que las realiza. Lo cual es muy necesario a la hora de construir una máquina, o lenguaje, a la hora de trabajar: fijarse en las regularidades y repeticiones de signos que encontrar o construir para alcanzar el fin propuesto de extensión de poder y conocimiento.

Ahora, al insistir en que es un trabajo lo que se está haciendo, se insiste en que se trata de hechos públicos y repetibles (lo que posteriormente se llamó "hecho positivo"), que la construcción es un proceso más o menos colectivo -según en cada momento el secretismo del gremio-, con unos fines de evidente función social. La base del descubrimiento es, pues, la intuición global, el sentido común en el que el acuerdo sobre los objetos y los hechos no es, en principio, difícil de alcanzar, en busca de la repetición que asegure el éxito.

He identificado antes tecnología y artesanía. Podíamos ir más allá y abarcar también al arte (lo que queda realizado en la acepción amplia y clásica de esta palabra latina); técnica; construcción de máquinas, de lenguajes (85). Desde luego, en la ideología dominante, la tecnología se proclama constructora de máquinas, que desarrollan trabajo, y el arte lenguajes, que producen conocimiento, o ensoñación, o placer, ... o todo junto. Pero, decía Le Corbusier, "debemos considerar una casa como una máquina de habitar", o máquina de vivir, rompiendo así esa separación entre técnica y arte, máquina y lenguaje (86).

Esas distinciones ideológicas organizan el trabajo y la atención del público en comunidades y

mercados más o menos separados. Pero con la distancia que permite, por ejemplo, la historia (y hoy muchos hacen historia de su propio ombligo así como otros la niegan), con su visión global de los contextos de una época o escuela, y habiendo éstos perdido ya para nosotros algo de la utilidad práctica que tuvieron en su época, la tecnología y la artesanía se nos revelan, en la distancia histórica, digo, como arte y lenguaje. Quizá el arte se ocupa más en destacar el plano lógico, y la tecnología y la artesanía, el sintáctico, de las máquinas que construyen.

Los científicos modernos sintetizaron las experiencias laborales de los artesanos (incluyendo a los observadores del cielo, a los criadores de animales, artilleros e ingenieros militares, etc. etc. etc.) y trataron de describirlas con convicción determinista; es decir, buscando en las regularidades de la experiencia, allí donde la naturaleza parece obligar. Y para ello, encontraron el lenguaje adecuado en la matemática, el lenguaje de las obligaciones formales.

Proyectaron el trabajo sobre la matemática. La construcción que llevaron así a cabo dotó a la descripción del trabajo del enorme poder de deducción y precisión de la matemática, extendiendo enormemente sus descubrimientos.

Pero si la descripción debía seguir siendo descripción del trabajo, y si el fin del trabajo era aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza, los nuevos descubrimientos que la descripción matemática aseguraba había que realizarlos; y que ésta los guiara, mostrar que seguía siendo la sintaxis del trabajo. Y así los científicos se pusieron a trabajar, a hacer "experimentos", experiencias controladas con máquinas que aplicaran y confirmaran sus deducciones con toda la precisión prometida. Es decir, pusieron en marcha todo el proceso de información, desarrollo y transformación, y comunicación, que la triple máquina sintáctica, semántica y pragmática que habían empezado a construir les exigía en una naturaleza determinista.

Como dice DLO hacia su final,

La Ciencia es el Trabajo como cambio. Es el cambio de las condiciones del Trabajo (87).

También la experiencia, así extendida y precisada, cambió el trabajo de los matemáticos, al plantearles, guiada por la fe determinista, preguntas que necesitaban lenguajes matemáticos de los que carecían hasta la fecha... ; como el cálculo de la posición y velocidad de un cuerpo en movimiento en un instante; pues hasta los instantes aquellos por los que se perdió Aquiles tras la tortuga debía llegar la obligatoriedad de la naturaleza. Ello creó el cálculo infinitesimal y avanzó en la construcción del puente que cubriera la separación entre lo discreto de la aritmética y lo continuo

de la geometría (88). Como lenguaje de la experiencia. (Con razón consideró Kant los juicios matemáticos como sintéticos).

Las reglas de esa sintaxis se calificaron y presentaron como leyes científicas; o naturales, concepto éste que en el monoteísmo medieval, avanzando en el determinismo, había suplantado a los dioses, y sustituido al destino. Al fin y al cabo describían lo que la naturaleza nos mostraba, en las máquinas.

Eso es, en fin, mi descripción dramatizada y abocetada de lo que la metodología ha llamado el método hipotético-deductivo.

Así quedaron aplicados a la naturaleza conceptos laborales y humanos, como "fuerza"; o el propio concepto de "ley".

Pronto, los nuevos matemáticos científicos que habían iniciado la ciencia moderna, y los sintéticos que habían hecho posible y justificado la síntesis, empezaron a hacer la sintaxis del lenguaje científico resultante. Y empezaron la ciencia de la ciencia.

Pues si las máquinas que el hombre fabrica y emplea son naturaleza, también lo es el hombre y su construcción científica. Pues, como dice Gadamer, mirar es ya participar (89). Y Hume tituló su análisis "Tratado de la naturaleza humana" (90).

Pero, deslumbrados por el éxito de la ciencia y sus pretensiones de objetividad y obligatoriedad universales, no fueron conscientes, como hoy, de su origen laboral y artificioso, y analizaron la construcción científica como si fuera fruto de la razón y la experiencia común de cualquier ser humano y a su alcance.

Porque, a todo esto, Idus no descansaba, no. Ya hemos visto más atrás a su discreto; y eso del instante es algo que también a él en parte hay que reconocerle, ¿no crees? Pues bien, de forma parecida a como el discreto instante se introdujo en la naturaleza, en alas de la fe determinista, fue introduciendo al individuo en la humanidad, englobada ésta por la naturaleza (91). Lo necesitaban los hombres, si, como estaban haciendo, los viejos gremios y formas de relaciones laborales estaban cambiando para dar lugar a otras nuevas. Y los sintéticos emprendieron la construcción de otro puente que cubriera la separación entre lo trascendental del individuo y lo real de la naturaleza. Y en lugar de hacer la sintaxis del trabajo y de las máquinas, hicieron la de la experiencia individual del ser humano. Y pusieron las bases de la psicología. Pienso, por ejemplo, en Descartes y, sobre todo, en Hume.

Proyectaron la construcción científica sobre el cuerpo humano. Buscaron en éste sus motivaciones. En lugar del sentido común de la experiencia laboral, redescubrieron los sentidos: los

externos, los clásicos cinco sentidos, que motivan al cuerpo humano desde condiciones exteriores; y los internos, localizados o no en la glándula pineal, donde descubrieron algunos las disposiciones que construyen la ciencia.

Para los racionalistas, estas disposiciones eran la razón innata. Deslumbrados por la forma matemática, y evitando la justificación circular de los sentidos -el sentido, que diría Idus-, los consideraron determinados metafísicamente, directamente por la naturaleza divina, o más allá, por Dios. (Como denuncia Habermas, la formalización suele usarse para ocultar intereses).

Para Hume, empirista oficial, bueno, sí, también; pero esa razón, algo más en el mundo: mecanismos de la naturaleza humana; movían la máquina científica. Bajo el poder del principio de uniformidad, proyección en la máquina humana del principio de uniformidad, o causalidad científica.

Pero fue sobre todo Hume el que al descubrir la máquina humana dentro de la naturaleza y sometida a las mismas obligaciones descubiertas por la ciencia y que él trataba de justificar, se puso también en posición de emprender el análisis pragmático de la ciencia. No sé si consiguió justificar la ciencia o no, con su razonamiento circular (92), pero la puso en el punto de mira del análisis pragmático.

Quizá debido a su interés por la antropología y la historia. Eran los tiempos de la Ilustración, cuando, por motivos políticos, entre otros, se trataba de reconstruir ese puente que cubriera la separación entre el individuo, la sociedad y la naturaleza.

Pero si incluso en el planteamiento de las ciencias empírico-analíticas penetran necesariamente experiencias ligadas a la situación; si los intereses rectores del conocimiento pueden a lo sumo formalizarse pero no suspenderse, entonces éstos han de ser puestos bajo control, y ha de criticárselos o legitimárselos como intereses objetivos dimanantes del plexo social (93).

Empezaban a construirse las ciencias sociales modernas. Como descubrimiento de las leyes que gobiernan el lenguaje humano, así como la ciencia se construyó descubriendo las de los lenguajes de la naturaleza (94)...

(FIN
del
Cap. 3. NATURALEZA)

NOTAS
al Capítulo 3.

1. La originariedad, aquí indicada, del tiempo sobre el espacio nos recuerda a Kant y a la tradición que él encabeza.

Pero, dentro de esa tradición, la presencia de alguna forma de intuición temporal ya en la intuición global de los objetos quizá pudiera parecerse al tiempo como dimensión esencial de la naturaleza, en Bergson. Véase su *La evolución creadora*, trad. esp. de María L. Pérez Torres, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

2. ¿No podría utilizarse la teoría russelliana de los tipos como cálculo de lugares? Así, dos objetos de un mismo tipo no pueden tener el mismo lugar, sino con respecto a otro tipo superior. Y la relación "estar en" interpretarse como relación de "inclusión de conjuntos". Es lo que apunta Quine con su "teoría de conjuntos-puntos" (*point-set theory*) (3).

El concepto de espacio como lugar es, como se sabe, tratado por Aristóteles, en términos incipientemente geométricos (4). Y Kant consideraba la geometría como la descripción del espacio, forma a priori de la sensibilidad (5). No creemos nosotros necesario incluir toda la geometría ya a estos grados elementales de la "intuición global" para dar los primeros pasos, desde ésta, de la ciencia. Como ya se insistirá, cualquier identificación del lugar es válida. La geometría es ya una formalización sintáctica de algunas de esas intuiciones topológicas.

3. Citada más arriba en p. 166, y en nota 42 del Cap. 2. Véase también al respecto, B. Russell, "La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos", en *Lógica y conocimiento*, trad. esp. de J. Muguerza, Taurus, 2ª ed., Madrid, 1981, pp. 75-145; o, por ejemplo, D. Hilbert y W. Ackermann, *Elementos de lógica teórica*, trad. esp. de V. Sánchez de Zavala, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 1975, pp. 183ss.

4. Véase Aristóteles, especialmente su *Física*, libro IV.

5. Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Primera parte. La estética trascendental. Sección primera. El espacio; ed. cit., pp. 67ss.

6. Sobre esto, véase, más adelante, Cap. 5, nn. 195, 196 y 197.

7. T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 62.

8. Citado por Wen Fong, en *Returning Home: Tao Chi's album of landscapes and flowers*, Braziller, Nueva York, 1976, p. 13.

9. Quizá pueda considerarse un caso tal el de Spinoza, para el que espacio y tiempo son dos atributos de la Naturaleza. Véase B. Spinoza, *Ética*, Segunda Parte. De la naturaleza y del origen del alma; trad. esp. de A. Rodríguez Bachiller, Aguilar, 5ª ed., Madrid, 1973, pp. 85ss.

10. Véase Aristóteles, p. e. su *Metafísica*, libro V, XII.

11. -Por esto, este libro y DLO, con todas sus pretensiones teóricas -dice Idus- son libros de teología.
12. Para las teologías creyentes de muchas religiones, el mundo se hace condicionar a un dios o a los dioses; por partes, como en los politeísmos antiguos, o como totalidad, como tendieron a hacer los monoteísmos. El laicismo contemporáneo nos ha invitado a quedarnos en la incondicionalidad del mundo, en el grueso de nuestro discurso, y a limitarnos a breves referencias a esa posibilidad de admitir la existencia de objetos que desde fuera del mundo lo condicionen. En nuestro sentido, éstos estarían incluidos en el mundo (la realidad), aunque ellos condicionaran todo lo demás (a lo que muchos creyentes llamarían restrictivamente, mundo). Desde ese laicismo es desde donde hemos calificado tales creencias de "literatura", evidentemente sin matiz peyorativo, pero sí lejos ya, constructivamente, de la intuición global.
- En los monoteísmos tradicionales, entre esa "literatura" está el considerar a Dios como persona. Por eso no se limita a ser idéntico a la totalidad del mundo, aunque participe de muchas de las características de éste. Se le añaden las de persona.
13. Es el caso del Wittgenstein del *Tractatus*, que empieza descargando el peso ontológico sobre los hechos, para transferírselo acto seguido a los objetos. Véase Wittgenstein, op. cit., de la proposición 1 a la 2.063, pp. 35-43.
14. Véase W.V.O. Quine, *Palabra y objeto*, ed. cit., p. 203, donde dice:
- [...] una sentencia eterna, una sentencia cuyo valor veritativo quede fijo a través del tiempo y de los hablantes.
[...] son eternos los informes y las predicciones referentes a acaecimientos singulares específicos, cuando se indican objetivamente los tiempos, los lugares o las personas aludidas [...]
- Me parece preferible traducir "*sentence*" en inglés por "oración" en castellano y no por "sentencia". Pero en este caso y esta cita se ha respetado la traducción citada.
15. Véase Aristóteles, p.e. su *Metafísica*, libro V, II.
Véase también DLO, p. 47.
16. Esa condicionalidad entre hechos se expresa sobre todo, y canónicamente, para la lógica clásica, por las *conectivas*. De entre ellas, a la del *condicional* también se ha restringido a veces el término de "causa".
- El estudio clásico al respecto pienso que es el de M. Bunge, *Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 4ª ed., 1978.
17. Esto es lo que hacía Stuart Mill cuando definía el principio de no contradicción como un hecho. Véase su *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, trad. esp. de E. Ovejero, Daniel Jorro, ed., Madrid, 1917, p.e. pp. 252ss, cuando, en general, considera a los axiomas de las ciencias deductivas y a todas ellas como generalidades surgidas en la observación de la naturaleza.
18. Véase DLO, p. 50.
19. Véase Wittgenstein, op. cit., proposición 2.014, p. 39.

20. Como hacía Stuart Mill, ya lo dijimos, con la lógica, considerándola un hecho, o ley, natural.

La insistencia de las estéticas y poéticas que definen el arte más como acción, o hechos, que como objetos, está también, por ejemplo, en ese espíritu.

21. Véase James G. Frazer, *La rama dorada*, trad. esp. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, F.C.E., 3ª ed., México, 1956, pp. 74-87.

22. Véase DLO, p. 50s.

23. Véase DLO, p. 52.

24. Es un razonamiento semejante al que hace Popper en *La miseria del historicismo*, trad. esp. de Pedro Schwartz, Taurus, Madrid, 1961, p. 11ss, refutando la posibilidad de las profecías en historia, ni de las predicciones en la historia del conocimiento, pues la predicción de un estado de conocimiento implicaría tenerlo. En el texto, se extiende el razonamiento también al pasado.

25. Aunque siempre puede considerarse un objeto en términos de hechos y viceversa.

Al funcionamiento de las máquinas con la creación de algún objeto en su *output*, es lo que se llama globalmente, en economía, industria. Si no hay producción de objetos, servicios. Claro, en economía objeto es lo que puede venderse repetidas veces ¿no?

26. -La primera, era una visión más trascendental de la máquina, en tu idea de trascendental ¿no? - dice Idus-. Pues está más próxima, en su proyección, al cuerpo. La de DLO es más real.

27. En DLO, p. 83, a esas "unidades" se llama "productos", término quizá no muy apropiado. ¿No debería llamarse "producto" al *output*, o al objeto producido en el *output*?

28. DLO, p. 50.

29. Sobre esta cuestión ya se volverá a tratar más adelante en Cap. 5, parágrafo "Crítica y tecnología".

30. Eso es un compromiso entre lo real de las máquinas-leyes y lo trascendental de sus contextos concretos, fechables, condicionados espacial y temporalmente. La consideración del lenguaje como máquina compuesta de mecanismos hace posible, o más fácil, considerar en el mundo la evolución de los lenguajes, al modificar sus mecanismos; y la comparación entre los diversos lenguajes, o estados de un mismo lenguaje, resultantes (31).

31. Recuérdese, más arriba, sobre el problema de la comparación y el cambio en el lenguaje, Cap. 2, pp. 226ss.

32. -Y ese orden temporal y causal internos -murmura Idus- determina el sentido de contextos y signos, es decir, el lugar que ocupan éstos en ese orden.

33. Véase, por ejemplo, más arriba, Cap. 2, p. 199. Aquí entraría el chomskismo original.

34. Véase Quine, op. cit., pp. 39-92.

35. Véase, más arriba, Cap. 1, pp. 107s.

36. Véase, más arriba, Cap. 2, pp. 188ss.

37. DLO, p. 54.

38. Claro que en unos casos tal mecanismo semántico es más elemental y en otros mucho más complejo: por ejemplo, el de los nombres propios parece elemental; el de las expresiones que se refieren a hechos, ya parece más complejo, sobre todo si son expresiones universales; pero hasta para signos que suelen definirse mucho más fácilmente por mecanismos sintácticos y que por ello son ejemplos favoritos de los sintactistas, como las conectivas, hasta para ellos podría definirse su mecanismo semántico: por ejemplo, para "y" -como para el número natural- su significado podría definirse en términos de conjunto de uno (previendo que pudiera enlazar dos contextos idénticos) o de dos elementos, pudiendo ser estos elementos objetos o hechos cualesquiera; o algo así. No, como Wittgenstein hace en el *Cuaderno marrón*, ed. cit., p. 113, buscándole sensaciones, con el fin de ridiculizar el mentalismo.

Para Quine, por ejemplo, las conectivas pueden definir su significado en términos de comportamiento lingüístico, cuando se plantea su traducción radical (39).

39. Véase Quine, op. cit., pp. 70-74.

40. Véase, por ejemplo, Noam Chomsky, *Aspects of the theory of syntax*, ed. cit., pp. 128ss; o Adrian Admajian y Frank Heny, *An introduction to the principles of Transformational Syntax*, MIT Press, Cambridge, Mass. y Londres, 1975, pp. 88ss.

41. Véase DLO, p. 54, donde dice:

Es por esto que significado y significante son nombres de la causa y del efecto.

42. Expresión clásica en la literatura lingüística anglo-sajona, que podría aquí traducirse como "marcador sintagmático", siguiendo el uso más común.

43. Véase Howard Maclay, "Overview", en Steinberg y Jakobovits, ed., *Semantics*, ed. cit., p. 178.

44. Véase la cita de Bloomfield del Cap. 1, n. 21.

45. Véase, más arriba, en el Cap. 2, p. 217.

46. Véase, más arriba, también en el Cap. 2, pp. 203ss.

47. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 193.

48. Véase DLO, pp. 54s.

49. Véase, más arriba, Cap. 1, p. 104.

50. Véase, más arriba, Cap. 1, p. 107.

51. Véase DLO, p. 59 y p. 101. Y también, más adelante, en Cap. 6, parágrafo "De la información y de la repetición".

52. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 213.

53. En DLO, se hace, lacónicamente, esta conexión entre lenguaje y economía, al definir, desde una perspectiva principal, el principio de economía, de tradición nominalista. En p. 91.

54. Es decir, usuarios capaces de satisfacer las condiciones parciales que determinan las leyes pragmáticas del lenguaje en cuestión. Pues la indeterminación pragmática queda claro que no es total sino parcial, y para usar un lenguaje es preciso cumplir ciertas condiciones. Claro que éstas no están nunca definitivamente descubiertas, y al usar un lenguaje, los nuevos usuarios pueden modificar, no sólo el lenguaje, al extenderlo y completarlo, al menos parcialmente, al incorporarle nuevas leyes sintácticas, incompletables en los lenguajes objetuales, sino también pueden modificar las condiciones previamente establecidas por las leyes pragmáticas. Y hasta qué punto un nuevo uso de un lenguaje es un nuevo lenguaje, es cuestión de interpretación, abierta. Lo que aquí se dice es que la naturaleza del lenguaje, permite esa indefinida ampliación y modificación, y la extensión de la comunicación.

55. Véase, por ejemplo, Hans Reichenbach, *La filosofía científica*, trad. esp. de H. Flores Sánchez, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., México, 1967, p. 240.

También Adorno, como aquí Forum, insiste en esta naturaleza de lenguaje y pensamiento:

Los pensamientos no deben ser juzgados por su origen; la costumbre de hacerlo es precisamente propia de una filosofía que pretende ser originaria (56).

56. Adorno, op. cit., p. 147.

57. Dice Adorno en op. cit., p. 22:

Aquello que por el contrario se puede prever, el proceso regulado de la abstracción o la aplicación de los conceptos a lo comprendido en su definición, será útil en cuanto técnica en el más amplio sentido; pero carece de interés para la filosofía, que no se deja clasificar.

58. -Pero ¿y ese azar -salta Idus- del lenguaje, que hace de su funcionamiento algo impredecible, un hacerse en el tiempo, ¿qué es sino la ceguera con la que Locus no ve la obra de la decisión, la decisión de usar un lenguaje y cómo usarlo, la voluntad, la libertad del usuario, el espíritu que se manifiesta y hace del lenguaje una constante información, discreta e inacabable?

¡El azar del lenguaje es el espíritu! ¡Y por eso el lenguaje es pensamiento!

59. Como dirían los franceses, piensa *tout le monde*.

60. A.M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, vol. 59 (1950), n. 236. Trad. esp. de M. Garrido y A. Antón, *¿Puede pensar una máquina?*, Teorema, Valencia, 1974.

61. Véase Cap. 5, p.e. en parágrafo "Traducir", pp. 373ss.

62. Véase A.M. Turing, op. cit., pp. 53ss.

63. Véase A.M. Turing, op. cit., p. 62.

64. Véase, más arriba, Cap. 1, p. 121.

65. Véase, más arriba, p. 260.

66. Véase DLO, p. 43.

67. Véase, más arriba, p. 167.

68. Véase, más arriba, p. 219.

69. Los pasajes correspondientes, en DLO, p. e., en p. 48, deben leerse entendiendo que la determinación del principio de uniformidad se ejerce por todas partes: obligando a los objetos y hechos y a su formulación por parte del científico, motivándolo a descubrirlos.
70. Véase DLO, p. 43.
71. Véase DLO, p. 48, donde dice:
- El Principio de Uniformidad es la determinación de la Naturaleza a evitar el Azar.
72. Véase, más adelante, pp. 515ss.
73. En el teorema de Gödel, la incompletitud de la aritmética elemental puede ser eliminada, pero por nuevos axiomas que a su vez la aumentan. Véase, por ejemplo, Nagel y Newman, op. cit., p. 94.
74. Véase DLO, p. 59.
75. Quine, *The roots of reference*, ed. cit., pp. 2 y 14.
76. Va diciendo DLO a su través, siempre que menciona un principio, que cualquier signo o expresión los expresan. La expresión, que nos aparece en DLO como la función más poderosa del lenguaje, parecería, pues, consistir en la posibilidad de descubrir, y mostrar, todas las conexiones posibles de los signos o expresiones, es decir, la naturaleza toda. Y los principios todos. Y los signos o expresiones ofrecen esa posibilidad.
- Ya dijimos antes, en p. 222, que el sentido de la expresión es moralmente llamado "fin", o "deber". La naturaleza toda, mostrarla, es pues el sentido y el fin último de las expresiones del lenguaje.
77. Recuérdese el aforismo "5.621. Mundo y vida son una sola cosa.", en Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., p. 163.
78. Recuérdese, más arriba, p. 153.
79. DLO, p. 59.
80. Véase, más arriba, p. 263.
81. Véase Quine, "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and other essays*, ed. cit., pp. 69-90. Y *La verdad formal y la verdad material en la filosofía de David Hume*, tesis de licenciatura del autor, cap IV, pp. 62ss.
82. "El conocimiento es parte de la naturaleza y está sujeto a sus leyes generales", en Paul K. Feyerabend, *Contra el método*, trad. esp. de Francisco Hernán, Ariel, Barcelona, 1974, p. 39.
83. Véase, por ejemplo, Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias*, trad. esp. de Carlos Solís, Alianza, 2ª ed., Madrid, 1986.
84. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, parte 1ª, cap. II.
85. Véase, en DLO, pp. 44 y 50.
86. Véase, por ejemplo, Vincent Scully, Jr., *Modern Architecture*, Braziller, Nueva York, 1974, p. 42.
87. DLO, p. 102.

88. Ver, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 210ss.

89. Hans-Georg Gadamer, op. cit., p. 169:

puede recordarse aquí el concepto de la comunión social que subyace al concepto griego original de la *theoria*

90. David Hume, *Treatise of human nature*, en *The Philosophical Works*, ed. por T.H. Green y T.H. Grose, Londres, 1874-75; reimpreso por Scientia Verlag-Aalen, 1964.

91. Dice DLO, en p. 99:

un momento es un individuo.

92. Circular, porque justificaba la naturaleza, cuya imagen nos ofrecía la ciencia, como construida por la naturaleza humana, máquina de la naturaleza. La naturaleza se construye a sí misma, a través de la máquina natural humana, desde la que el hombre participa, en ella; en la que la experiencia es "la naturaleza en nosotros", lo que en el texto se llamaba el nacimiento o descubrimiento de la naturaleza que nos condiciona, en el que nosotros también nacemos y nos descubrimos en ella, porque condiciona nuestro cuerpo.

Es una visión, pues, parecida a la apuntada por Locus en este capítulo. Solo que más atenta a ese estado de la naturaleza: la experiencia humana; temporal.

93. En J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. esp. de M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988, p. 44.

94. Sobre la polémica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, se tratará, más adelante, en Cap. 6, pp. 701ss.

(fin de las notas
al cap. 3)

Capítulo 4

COMUNICACIÓN

¿Quién piensa?, pregunté antes. ¿Quién habla? El origen, la fuente de las indeterminaciones del lenguaje, allí donde surgen. Respondía. ¿El cuerpo humano?

Pero la identificación de ese origen, de esa causa (a la que se le califica a ella por excelencia, con la categoría sintáctica de "sujeto"; como si el "verbo" por excelencia fuera "pensar"), la identificación del sujeto no es una cuestión claramente determinada, y ha tenido y tendrá varias respuestas a lo largo de la historia y los pensamientos.

Ya en las respuestas indicadas en el capítulo anterior se planteaban preguntas cuyas ulteriores respuestas eran, allí mismo, problematizadas. Porque ¿qué considerar en cada caso lenguaje? O ¿hasta dónde buscar su origen? ¿por qué no pasar del cuerpo humano, o de cualquier otro cuerpo u objeto -determinados a su vez, como están- hasta identificar el sujeto con el mundo?

Una breve historia del sujeto

Al comenzar la edad moderna, como hemos visto, los sintácticos constructores de la ciencia, para evitar su justificación circular, y justificados por el humanismo cristiano, proyectaron la construcción científica sobre el cuerpo humano, sobre cada cuerpo humano. Construyeron así,

como sujeto de la ciencia y del pensamiento, el sujeto-mónada-autoconsciente-individual, entronizado por Kant como legislador universal.

Y sobre él, dándole un número de carnet de identidad, construyeron los políticos el estado burgués. Es lo que se ha llamado el individualismo moderno.

Pronto, la otra vía, la circular, la señalada por Hume al pasar del cuerpo humano buscando sus motivaciones en la naturaleza, seguida por muchos ilustrados, y especialmente por las ciencias biológicas y sociales, emprendieron la crítica ese sujeto-mónada. En ese espíritu crítico surgieron, en la sintaxis filosófica, la dialéctica del sujeto y el objeto de Hegel, y las llamadas "filosofías de la sospecha", de Marx, Nietzsche o Freud. ¿Quién es, en realidad, el sujeto del lenguaje? Aparecieron, siguiendo las líneas marcadas por Hegel, los sujetos colectivos, proyectando el pensamiento sobre grupos de cuerpos humanos interrelacionados, en la naturaleza (naciones, pueblos, clases, estado, grupos de intereses, empresas, colonizados, consumidores, ...). Sujetos colectivos que se enfrentaron, con el fantasma del sujeto-individual entre ellos, en dos grandes guerras y la larga guerra fría (con el fracaso de la máquina política colectivista marxista, que, aunque cantado teóricamente, no ha dejado de sorprender en nuestros días).

Después de la segunda gran guerra, fueron el giro lingüístico contemporáneo y las tendencias panlingüistas consiguientes, como los estructuralismos, las que volvieron a atacar la fortaleza -ya bastante desprestigiada teóricamente, aunque aparentemente vencedora de la guerra- del sujeto-mónada-individual. Y esta vez, desde sus nuevos planteamientos lingüísticos, problematizando qué es lenguaje y llegando a poner en duda la exclusiva humana en su determinación. Llegaron las críticas de Foucault o Deleuze; la transformación, si no destrucción, de la sexualidad, disolviéndose en la naturaleza y los medios de comunicación; la sociología animal, o biológica; el pensamiento fragmentado en multiplicidad de formas de interpretación; la producción de la subjetividad como un objeto fabricado; ...

Pero a pesar de esta larga historia crítica, vivida ya cotidianamente de forma más o menos consciente o intensa, el sujeto-mónada-cuerpo, firmemente asentado en los ministerios del interior, se ha resistido. La guerra entre los sujetos se ha interiorizado y estalla por doquier en multivariedad de conflictos. Y el sujeto-mónada seguirá resistiendo, probablemente, hasta que la crítica del sujeto construya una nueva idea de sujeto que sea políticamente controlable. (Controlable ¿por quién?... porque, naturalmente, también el sujeto político depende de la crítica del sujeto...).

¿Buscamos el sujeto?

No aparece, en DLO, mencionado el sujeto. Sí, en cambio, el objeto -en principio, como los signos- y "lo subjetivo" -referido al lenguaje y participando, pues, de los problemas de éste, como un lenguaje entre lenguajes-. Es, por tanto, del lenguaje de donde debemos partir de excursión para ver qué hay, si hay algo, en DLO, del sujeto.

El sujeto-mónada-autoconsciente, naturalmente, tampoco aparece directamente. Pero sí que asoma alguna de sus características: la conciencia. Dice:

Sólo la Acción es revolucionaria. Llamen a eso concienciación (1).

Aparece, pues, la conciencia, indirectamente: como verbo, como acción. Como *la* acción. Pensamiento. Hacer conciencia.

Y también:

La prohibición es la contradicción entre distintos estados de conciencia (2).

Pero ¿qué es en DLO la conciencia? Yo creo que en DLO la conciencia es identificable con el sentido -y los sentidos-. Si la acción es el comportamiento constructor de signos, de lenguaje, de pensamiento, es productor de sentido, de conciencia. Tener sentido es tener conciencia. Producirlo. Producirla. Y... ¿quién tiene conciencia? Quien piensa. Lo que sólo es descubrible en el análisis del lenguaje, en la filosofía, en el pensamiento.

Producir sentido es sentir. Y viceversa. En todas las variantes de sentir: disentir, asentir, consentir, ... El sentimiento es el pensamiento.

Así, queda la conciencia y lo que la tiene, el sujeto, definido en DLO en términos de lenguaje, y a merced de todas las indeterminaciones anejas a la identificación del sujeto.

Cuando esto le decía de la conciencia a un amigo, éste me dijo: -¿Y el alma?

El tratar de responder a esta pregunta, nos llevará a desplegar la historia del sujeto en DLO.

La chispa del alma surge, en cuanto se produce la identidad, la identificación. Como dice Adorno,

ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar (3).

Naturalmente, esa identidad no aparece desde un principio como producto, como determinada en la producción de un sujeto. En esta proyección historicista que empezamos a desarrollar, simplemente, aparece. (Es la identidad de lo que aún no estaba distinguido).

Según Adorno, se trata de la identificación "de lo concebido con el concepto" (4), es decir, del signo con su objeto; de la acción con la pasión (5); del sentimiento, la conciencia, con el mundo. En suma, o de otra manera, identificación del sujeto y el objeto (o de los que, más tarde, aparecerán como tales). Y, según Adorno, esa chispa es un error, es una falsedad (6). Es, también, aquél "pecado original" en el que, decía Quine, era concebido el lenguaje, confusión de signo y significado (7). ¿No es eso lo que ocurre cuando el niño se tapa los ojos para que la cosa desaparezca?

Pero yo creo que también pueden surgir otro tipo de identidades: identificación entre dos objetos, considerándolos así como "el mismo" objeto.

O identificación entre dos sujetos, entre dos signos, o sentimientos, o conciencias. Llamen a esta identificación **simpatía**. (O compasión (8)).

Cuál de estos tres tipos de identidades es el básico y originario, yo no sabría ahora decir, así en principio (9). Sobre todo si pensamos que, en su "falsedad", o "apariencia", originarias, aún no revelada su falsedad, ni el sujeto ni el objeto aparecen identificados como tales. Eso sucederá más tarde, cuando aparezcan en la conciencia los *otros* lenguajes, los lenguajes, o conciencias, de los otros. (Cuando empiecen a aparecer las distinciones, en secuencias arbóreas, o reticulares. De momento, ¿no son esas tres identidades, la misma? ¿la identificación de dos sentimientos no es considerarlos como uno y "el mismo" objeto?).

De momento, esta identificación es la aparición de *algo*, del mundo; un mundo, que aún no es lo que nosotros consideramos tal, sino en todo caso como el que utópicamente imaginamos, en ese momento final cuando la ley de la dominación de la naturaleza quede satisfecha, en el capítulo precedente. Cuando sólo sea el mundo; objeto y objetivo (10), objeto y sujeto.

La aparición de la identidad es la de la no contradicción. Es su afirmación. Es la chispa con la que aparece, digámoslo así, en un "espacio" de coherencia, lo que empieza a haber. Mundo, conciencia y sentimiento.

La combustión -por seguir con la metáfora- empieza en cuanto surge la diferencia. Ninguna

diferencia surge de forma tan radical -que aquí tomamos como paradigma- como en la **muerte**. Con la muerte de alguien con el que hemos tenido simpatía, la muerte de un amigo.

Es la desaparición del sujeto; de los objetos. De los signos, de la conciencia. De todo. De todo a donde alcanzaba la identidad, la simpatía. Y sin embargo, es también su permanencia. Todo permanece.

Es la contradicción, o mejor, la paradoja; por la que todo lo que antes simplemente parecía existir, conciencia y mundo, ahora parece existir y no existir a un tiempo.

Aparece la luz, con la aparición de las conexiones, conexiones entre los objetos, entre los sentimientos. Esas conexiones son líneas de proyección; por ahí se proyecta la luz.

Se proyectan entre sí diversas zonas de entre los sentimientos; que poseen algo en común: que las dos entran en la proyección (11); que a las dos comprendía la simpatía.

Así se distinguen ambas zonas de sentimientos. A una, a todos los que permanecen, que eran todos -conciencia del mundo- se les llama "**vida**". A la otra, a todos los que ya no existen, que también son todos -conciencia del mundo- se les llama "**muerte**", muerte propiamente dicha.

Los sentimientos, el mundo, queda así pues -dirían algunos- duplicado. Duplicación proyectada, con la que la paradoja desaparece.

Líneas de proyección conectan vida y muerte, en la conciencia, en el mundo que las identificó, en el que simpatizaron... cuando... no habían aún aparecido como vida ni como muerte. La diferencia introdujo en la conciencia el tiempo, como paradoja; que la proyección que la hace desaparecer lo registra, lo proyecta, al tiempo, en la conciencia, como un rayo, como rayos, de luz.

En DLO se considera a la muerte como el espíritu de la contradicción. Es pues su conexión con los sentimientos que permanecen, lo que determina a los sentimientos que desaparecieron, como "**muerte**". Conexión que es la contradicción superada por la proyección. Ni en los sentimientos que permanecen ni en los que permanecieron hay muerte, sino en el punto de contacto. La muerte, o no es un sentimiento, es decir, no tiene sentido, o como sentimiento es registrada con el tiempo en la vida que hay después en lo que permanece. La muerte no tiene sentido; sólo tiene sentido para la vida. Esa vida después de la muerte, asumida y superada, que muchos llaman "**paz**".

Pero con la distinción entre vida y muerte, ambas zonas de sentimientos se proyectan; cada una, en sentidos diferentes. Se proyectan, cada una, hacia, o desde focos diferentes, el foco de cada proyección. Al foco de la proyección de los sentimientos se llama **alma**.

Así, con la vida y con la muerte, sus almas, quedan proyectadas. Pero como -aquí se ha dicho (12)- la proyección identifica y distingue a la vez, eso hace con las almas; que estaban, identificadas

por la simpatía, y distinguidas sólo por la desaparición de la muerte. (Esa muerte, acabamiento de un cuerpo y sus signos, que la intuición global, el sentido común, nos muestra como inevitable). (Condición necesaria, para cuerpos y objetos presentes, sin fecha).

Muerte y verdad

Dice Homero

y pronto llegaron a la pradera de asfodelos, donde residen las almas, que son imágenes de los muertos
(13).

¿Imágenes? Bueno, podemos imaginárnoslas; pero la filosofía, a diferencia de la poesía, siempre ha tendido a distinguir las almas, de sus imágenes.

El alma no es un sentimiento, ni un conjunto de sentimientos, proyectados. Es su foco virtual. Nunca aparece, pues, en el mundo ni en la conciencia. Y hay quien la niega; quien niega que los sentimientos se proyecten a, o desde, foco alguno; que el descubrimiento del alma es una tarea condenada al fracaso. Pero yo opino que no puede saberse. Cuestión de fe.

¿De los muertos? También de los vivos. Aunque hay en los muertos, aparentemente, una mayor tendencia a revelárnosla; al desaparecer el cuerpo, por el que los sentimientos pasaban... uno de los cuerpos, por los que los sentimientos pasaban.

Al desaparecer, en la vida, que permanece, un cuerpo, y con él todos los sentimientos que por él pasaban, han desaparecido unos signos, un contexto de lenguaje se ha cerrado, el lenguaje cuyos signos eran el cuerpo desaparecido. Pues la proyección, que distinguió vida y muerte, distingue también en el mundo los cuerpos por los que los sentimientos pasaban; y también distingue los signos -los sentimientos- de los objetos; el lenguaje, del mundo... identificados todos antes por lo que genéricamente hemos llamado simpatía. Las proyecciones han distinguido al lenguaje, parte del cual -todo un contexto- ha desaparecido con el cuerpo muerto. Y esta parte, este contexto distinguido ahora por la muerte, proyecta su alma, como su foco; lo que no pudo hacer antes de

distinguirse.

Pero los sentimientos, desaparecidos, que proyectan las almas de los muertos, están proyectados con los que permanecen, en la vida; y en la medida en la que estuvieron identificados ambos por la simpatía, también los sentimientos de la vida proyectan su alma, que sólo se distingue en principio de la del muerto por ser la de unos sentimientos que permanecen; la de unos sentimientos que pasan por el cuerpo que permanece, mientras que la otra es la de unos que pasaban por el cuerpo desaparecido.

¿Ha desaparecido el alma del muerto, con su cuerpo? No. Pues nunca había aparecido. Sin embargo ahora, con la muerte, se nos ha revelado. Y la nuestra con ella.

Y el lenguaje que proyectan ambas almas, aunque uno de sus contextos se haya cerrado, es tan inacabable como todo lenguaje que se proyecta en objetos. Inacabable en todos los sentidos vistos en los capítulos precedentes (14):

Los signos y expresiones del cuerpo muerto, siguen ahí, en el mundo, si bien registrados como pasado, permaneciendo en alguna forma de memoria; tanto como van permaneciendo los signos de un cuerpo vivo, pasados cada uno en cuanto van dando paso a otros signos diferentes.

Los signos y expresiones que el cuerpo muerto dejó en el mundo, en escritos, en obras, en objetos... pueden seguir ahí, si bien -aunque algunos sean menos fugaces que los del cuerpo- igualmente sometidos al tiempo; como el cuerpo, que en el tiempo encontró la muerte. Lo mismo que las obras de los cuerpos vivos.

Pero unos y otros, los signos y expresiones del lenguaje del alma, pueden repetirse, después de la muerte; y continuar así el lenguaje y sus contextos, inacabablemente. Si bien ya no pueden repetirse por obra del cuerpo muerto. Ese contexto concreto -aunque como tantos otros de su lenguaje- se cerró en el tiempo. Es eso lo que ha acabado con la muerte... como siempre están acabando cosas, en el tiempo... Pero otros cuerpos pueden repetirlos, como ya, antes de la muerte, otros cuerpos construían signos con los que el alma del que ahora ha muerto se identificaba, simpatizaba y asumía.

Pero el lenguaje y el alma, no sólo son inacabables en contextos. También en espíritu. Y en espíritu vivo, que trascienda toda muerte. Pues son inacabables sus reglas. También aquí (como en Gödel) la paradoja ha revelado la inacababilidad. Y, como se dijo más arriba, "la regla meta-sintáctica que nos exige completitud, nos exige toma de decisiones sin fin. Como diría Idus, vida eterna" (15).

La comprensión de una vida, de una muerte, exige prolongarla en vida eterna (16).

Para DLO,

un espíritu es el conjunto de normas de construcción de un lenguaje (17).

Por eso dije más arriba que el alma, con su lenguaje, es inacabable en espíritu vivo. Que crece, y cambia. Y con él, el alma que proyecta. Si bien, viviendo en signos de otros cuerpos; de todos los cuerpos que simpaticen con él; de todos los objetos que se identifiquen con sus signos...

Porque lo que sí ha acabado con la muerte es el cochino contexto del cuerpo muerto. Con su cierre, queda terminado y determinado. Ya. ("Terminado" en y para la muerte y "determinado" en y para la vida. Porque la muerte del cuerpo muerto y su contexto, aquella condición necesaria sin fecha, ha empezado, ya, a tenerla). Y con él, todo un mundo. Terminado y determinado. Toda una conciencia (18). Y con el cierre del contexto, ese mundo y esa conciencia se nos revela como verdad.

Verdad -recordemos-: Mundo, para nosotros. "Por eso creemos -se dijo más arriba- que el concepto de verdad es el punto de inflexión entre el mundo y nosotros" (19).

Y también: "Pero, además de al pensamiento, el concepto de verdad nos remite esencialmente a otro: su contrario, la falsedad. [...] Así pues, 'nada', 'falsedad' y 'ausencia de pensamiento' son idénticos, idénticos a sí mismos e idénticos a 'lo no idéntico', 'lo diferente'".

La muerte. Con el cierre del contexto, la muerte es verdad para nosotros (para la vida, para la que tenía algún sentido) y falsedad para sí misma, la falsedad de lo que no es.

(En ese quicio es donde aparece la belleza, con sus dos caras:

Para una, la belleza es el fin de la vida. Surge con el cierre del contexto y la verdad de la muerte.

Para otra, la belleza es una promesa de felicidad; para la vida (20)).

... conciencia de libertad...

La identidad, la simpatía, donde surgieron la paradoja, la muerte y la vida, el alma o las almas,

puede extenderse más allá de la muerte, en alas del espíritu, de la inacababilidad del lenguaje, y seguir identificando entre sí las almas y sus respectivos sentimientos, haciendo vivir la del que ha muerto más allá de la muerte, en los sentimientos propios, mucho más allá, hasta siempre. Todo lo que se quiera. O no. Lo que se quiera.

Porque, dice DLO,

Todo espíritu está determinado por la Voluntad (21).

Es en ese quicio donde aparece la libertad: Si lo que es, el mundo, los sentimientos, puede hasta llegar a no ser, ¿qué no podrá llegar a ser? Cualquier otra cosa. La simpatía, la muerte, la vida, la desaparición y la permanencia de las cosas y los sentimientos, la separación o unión de las almas, todo ello, puede ser, y no ser; al mismo y a diferente tiempo (22). Todo ello, proyectado, como sea, desde o hacia el alma, que permanece. Libertad de identificación y de proyección, de entre las diferencias, diferentemente.

Todas estas posibilidades aparecen; como mundos, como conciencias diferentes; en la conciencia. Esta conciencia de todas ellas, ese mundo que los reúne todos, la paradoja y la ausencia de paradoja, es la conciencia de libertad. Conciencia de la vida y de la muerte. Conciencia de conciencias diferentes.

En DLO se llama muerte, a la suspensión de la libertad.

La Muerte es la indeterminación de la Voluntad (23).

Es, ese punto, el momento de la contradicción, esa ausencia de punto. Antes de que la voluntad proyecte y distinga vida y muerte, negándola.

Por eso, en DLO, "la contradicción es el espíritu de la muerte", "la ausencia de espíritu". Y "la muerte no puede ni narrarse ni manifestarse". Como dice Wittgenstein,

la muerte no se vive (24).

La muerte no existe, propiamente. Aquí, sin embargo, le hemos dado un contenido algo más amplio. Aquí, es posible la conciencia de la muerte, conciencia de desaparición y acabamiento. Aunque, también, propiamente, ni para la conciencia desaparecida, ni para la del que permanece y la

niega, identificándose con ella, existe la muerte, más que la conciencia de un momento superado: el que ya es tan sólo el de la desaparición de un contexto, el de un cuerpo.

(Momento que, sin embargo, queda en la memoria, en el tiempo; es el momento de la paradoja, de la contradicción, que está ahí, aquí, en el silencio, dispuesta a volver a aparecer en cualquier momento).

... conciencia del tiempo...

Sin embargo, he hablado aquí de la muerte, de la muerte de un amigo, como paradigma de la diferencia. Y en la conciencia de la muerte ha aparecido la conciencia del tiempo.

Cuanto aquí hemos encontrado en la muerte y su conciencia, podemos extenderlo, entenderlo como apareciendo, igualmente, en toda conciencia del tiempo, en general. Claro que no toda conciencia del tiempo y de la diferencia suele llamarse muerte. Pero si proyectamos la conciencia de la muerte sobre todas las conciencias del tiempo, encontramos la misma forma. La que hemos descrito. Y podemos aplicársela, sin grandes cambios. Como en la conciencia del cambio (25).

Suele preferir considerarse al cambio como paradigma de la generación del tiempo y su conciencia. Pero ¿qué es la muerte sino un cambio radical, *el* cambio radical; tanto mayor, cuanto mayor es la simpatía en la que aparece? Así es considerada, en general, por el Tarot en su arcano mayor número 13 (26).

No es de extrañar, pues, que en DLO, con sus tomas de posiciones radicales, si no explícitamente, al menos están puestas las bases de la identificación de muerte y cambio, al identificar la muerte en la contradicción. Pues ¿no es la contradicción un momento esencial al cambio -que algo es y no es- antes de ser superada por la voluntad, que cesa la indeterminación, y crea el tiempo? ¿... que decide negar lo que ya no es, dándolo por pasado, y aceptar lo que es, presente?

Asimismo, tanto en la tradición literaria como en los sentimientos cotidianos, suele considerarse al cambio -por ejemplo, de las estaciones, o el paso de las edades-, y al tiempo, como signo de la muerte, el lenguaje de la muerte; proyectando cambio y muerte, proyectando las "pequeñas

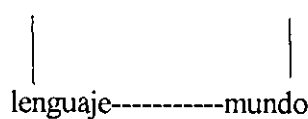
muertes" a la "gran muerte", la muerte en general, la desaparición, el fin de todo... en alas de esa "tendencia a referirse a la totalidad", a la verdad, a esa totalidad como la que se alcanza con la muerte en su acabamiento; que es tendencia (¿necesidad?) propia del pensamiento (27)... como el que se abandona a escuchar una música momento a momento, tiende *también* a considerar lo escuchado desde ese momento, aún desconocido para él, que es la obra acabada y compuesta, y tiende a imaginar que lo escucha desde ese momento, aún sin fecha, y quiere llegar hasta él... Tendencia del que se afana, a pensar en el momento del descanso, tendencia del pensamiento a presumir la forma que se proyecta, como una sombra, desde el final, hacia fuera del tiempo.

Así, la conciencia del cambio, la conciencia de todo cambio, tiene la forma de la conciencia de la muerte, de la libertad. De la vida. Y del tiempo. Pues es la acumulación de las conciencias de libertad en la memoria, proyectadas y vueltas a proyectar en secuencias, la conciencia del tiempo.

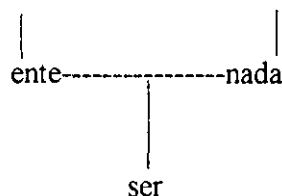
Y si vida y muerte se proyectan, salvando, en su distinción, la contradicción, la misma forma de distinción es la que se proyecta distinguiendo tiempo y cambio; presente y pasado; signo y objeto; ...despertar y sueño...

Podríamos reunir un buen conjunto de estas proyecciones en un esquema, tal que las líneas horizontales representen distinciones, y las verticales identificaciones; identificaciones de conciencias que tienen la misma forma. Un posible ejemplo de ello -aparentemente paradójico-, entre otros muchos, podría ser este:





Más o menos. A los que podríamos añadirles los términos heideggerianos de



ser

Que el ser es esa oscilación constante entre el ente y la nada, algo así como es la "diferancia" de Derrida (30). O nuestro



¿Dónde está, en ese movimiento, el sujeto? Si estábamos rastreándolo en la conciencia, ¿qué ha pasado, en ese movimiento, con la conciencia? Surgió con la identidad, con la simpatía. Identificada con el mundo. Pero sólo apareció como conciencia propiamente, distinguida del mundo, con la muerte... con el cambio, con la disensión... cuando la voluntad decide distinguir, e identificarla con la vida... cuando se encuentra con la verdad, con el mundo... y decide alejarse de ellos, tomar distancias... cuando es conciencia de libertad, conciencia de conciencias. Porque antes de alejarse de la verdad, la toca, la siente. Antes de disentir, siente.

Sin haber sentido, no puede llegar a disentir, a distinguirse del otro, del pasado, a distinguirse del mundo. Como aquí se ha dicho antes, la negación supone un momento anterior, el de la afirmación de lo que ahora se niega (31). (A no ser que se niegue y se disienta sin entender lo que se niega, sin negar o disentir propiamente. Es lo que primero se siente y luego se disiente, aquello de lo que dicen que tiene sentido pero no verdad). Que ahí queda todo, en la conciencia, y la voluntad que ahora disiente, en cualquier momento puede decidir lo contrario, identificarse con ella y desarrollarla, proyectarla. (Por eso hay gente que no quiere ni oír). Los mundos posibles son conciencias distinguidas y no proyectadas, o poco proyectadas... que pueden irse, lentamente olvidando.

Así, junto con su aparición como conciencia, en la conciencia de libertad aparece su fragmentación, a merced de las decisiones de la voluntad; fragmentación que puede llegar hasta la medida marcada por el cambio, la fragmentación del tiempo: siempre que aparezca algún nuevo sentimiento en la conciencia, que la voluntad puede decidir distinguir, y disentir, de alguna manera,

proyectándolo en otra dirección. Hasta cada sentimiento, en cuanto es susceptible de ser objeto de tales decisiones diferentes, puede ser lo que en cierto momento de DLO se llama "momento", el sentimiento, o conjunto de sentimientos, objeto de decisiones diferentes.

Y dice DLO:

un momento es un individuo (32)

Se le llama, pues, en DLO "individuo" a cada fragmento que la voluntad puede alcanzar en su fragmentación de la conciencia en conciencias distintas, lenguajes, sentidos, espíritus distintos. Parecida visión parece tener Adorno cuando habla del individuo, como el límite que puede alcanzar esa fragmentación, cada sentimiento; y le llama *individuum ineffabile*, lo no idéntico, en la "lógica del desmoronamiento" (33).

(La perspectiva del individuo en DLO es, pues, distinta de la tradicional, sobre la teoría de la abstracción. La abstracción va de lo individual a lo universal. Justo el itinerario opuesto, de lo objetivo a lo subjetivo, es el camino del análisis (34)).

Así, en DLO, el sujeto-mónada-autoconsciente-individual burgués queda fragmentado, o fragmentable, en multitud de sentimientos, a merced de la voluntad, en multitud de "individuos", en el sentido de DLO, sentimientos. Por lo que el individualismo que allí en algún lugar se profesa (35), poco tiene que ver con el individualismo burgués de la política de nuestras sociedades occidentales. Allí se usa un sentido nuevo, que puede verse como resultado de las críticas contemporáneas al sujeto individual moderno ya mencionadas.

(En el capítulo 2 veíamos la "conciencia de libertad" en lo que el intuicionismo de la matemática de Brouwer llama la "intuición primordial", definida como "conciencia de cambio", del tiempo. Un análisis de la misma y de su sujeto, semejante al aquí hecho, pero orientado a explicar la construcción de la matemática, es el que hace la escuela intuicionista del que ellos llaman "sujeto creativo", fragmentado en estadios de construcción de su lenguaje a través del tiempo (36)).

-¿Y el alma? -me dijo mi amigo- ¿qué papel ha jugado ahí?...

Antes del cambio había un alma, y después del cambio, puede haber dos; según la voluntad decida proyectar los sentimientos, según la magnitud del cambio...

-¿La voluntad de quién?... La voluntad es un principio. No se ha dicho que sea un sujeto. ¿Quién es el sujeto de la decisión?

El alma, ya lo dijimos, es cuestión de fe, de decisión de la voluntad, de que la voluntad decida proyectarla. Y ni siquiera existe propiamente, en el tiempo, como existen los objetos del mundo, o como existen los sentimientos.

¿La voluntad de quién? En el capítulo anterior, nos preguntábamos ¿quién piensa? Y se contestaba: el que determina las construcciones del lenguaje a través de hechos indeterminados. Podemos decir ahora: decide el que determina las proyecciones, la vida y la muerte, el tiempo y el cambio, los sentimientos, el lenguaje. Como allí se decía, para la "intuición global", el cuerpo; los cuerpos que eso hacen.

Y estos cuerpos... ¿tienen todos alma? El que decida tenerla, el que quiera tenerla. (Y el que dice, o siente, tenerla, y no dice o siente en balde, ya la tiene).

El alma no es un sentimiento. Pero los creyentes, o creadores, de su alma, o del alma de los demás, pueden identificarla con uno u otros sentimientos. Aunque quizá siempre se escape, más allá, a su foco incierto y aparentemente cambiante.

A pesar de ello, algunos de estos creyentes, le dan al alma algún tipo de existencia; determinada por los sentimientos que la proyectan.

O determinándolos ella. Porque hay creyentes que incluso piensan que es el alma la que determina, proyecta y decide. Que por eso aparece como foco de los sentimientos. Que es ella la oscura raíz de la fuente.

Que sentimos sus sentimientos y por ellos la rastreamos a ella, inacabablemente, sin llegar a encontrarla toda nunca, como es inacabable su lenguaje, su espíritu, su vida, revelada en la muerte. Pero encontrando algo de ella siempre. CONÓCETE A TI MISMO. Porque es ella, la que en sus sentimientos se está rastreando. Y su vida es su búsqueda, la producción inacabable de su búsqueda. Como el mundo. Es ella la que, en sus proyecciones, identifica y distingue las conciencias.

Y la máxima délfica y socrática ahí repetida, es esta: Ten alma. (Cuerpo, ten alma). O: alma, sé.

Que es ella también la que, en algunos cuerpos, decide no proyectarse, proyectándolos a pedazos, a fragmentos, pero sin dejar ella rastro, escondiéndose, sin identificarse en la experiencia, desde su desconocida existencia, desde su indeterminación espacial y temporal, desde no se sabe dónde y cuándo del mundo; burlándose a sí misma, y a las demás. Hasta que decida indicarse, dejar rastro en el mundo, o hasta que otra la indique, le siga la pista y ella se identifique: -Sí, por aquí estoy-. Y asome al mundo y a la conciencia.

Análisis del sujeto

Con la muerte, todo ha desaparecido; y todo ha permanecido, bueno, todo, menos un contexto de lenguaje y el objeto que lo producía: el cuerpo ahora muerto. Con la muerte, se ha descubierto, en su desaparición, o fragmentación, el lenguaje. La muerte lo ha roto. Lo ha segado.

Lo mismo pasa en la disensión; y en las demás conciencias del tiempo y del cambio. Nos quedamos -como con un cadáver en los brazos- con los signos objeto de la disensión; sentidos, y no sentidos; con, y sin una conciencia que el que disiente les niega. -En la muerte, el cadáver en los brazos es toda nuestra vida, la vida, que la muerte parece no sentir ya. Y nos descubrimos solos.

Hemos proyectado los sentimientos de la vida sobre nuestro cuerpo vivo. Los desaparecidos, su desaparición, sobre el cuerpo muerto, sin sentido ya ni experiencia. Ya no hay simpatía, con la muerte. (Tan sólo la muerte -que, seres del tiempo, llevamos dentro- simpatiza con ella). Es ya el pasado, ya no es un sentimiento, sino un hecho. Pasado.

¿Qué pasó, mientras duró... cuando ambos cuerpos estaban vivos -aunque entonces no lo supiéramos, no lo sintiéramos- y todos sus contextos sin acabar y mucho por decirse?:

Construían, ambos cuerpos, un lenguaje -ese lenguaje, ahora roto-, conversaban. Se comunicaban. Ponían en comunicación, en relación, a sus cuerpos entre sí, bajo las mismas condiciones, y con objetos del mundo. Proyectaban, desde sus cuerpos, con sus actos y gestos, un mundo. Una conciencia. Sentimientos. -Como se sabrá, cuando esta se oculte- una vida.

¿La de quién?: La de ambos cuerpos, la de todos los cuerpos que, entre todos, construían un lenguaje; y se identificaban sus sentimientos -aún sin distinguir-, unidos por la simpatía. La de los cuerpos que, desde un lenguaje expresaban un espíritu, un solo espíritu, el que regía, con sus reglas, ese lenguaje.

O la de ambas almas -entonces aún indistinguidas, indeterminadas, no reveladas- identificadas entonces -lo veo ahora-, determinadas, como una sola. Que conciencia, espíritu y alma nacen, en el lenguaje, "una". Y es al descubrirse su lenguaje, en su fragmentación, cuando pueden distinguirse, y pueden distanciarse. Y se descubre aquella unidad de mundo, conciencia, espíritu y vida, como comunicación de signos, objetos, sentimientos, espíritus, vidas. Almas. Con el tiempo. El tiempo

aparece como el descubrimiento de lo que fue comunicación. El tiempo, que, inacabable con el lenguaje, nunca acaba de descubrirnos en lo que fue conciencia, que en ella hubo comunicación entre cuerpos, vidas y almas distintas.

En DLO, sobre la base de la construcción de un lenguaje, ya se le llama comunicación a la manifestación de una vida (37), dando a entender que es a través de ésta como se comunican los cuerpos -y almas- que la construyen como lenguaje, en el mundo. Pero es en la identificación con una vida, como se produce la comunicación entre lo diferente, y se descubre en su lenguaje, en el mundo.

Lo mismo pasa en la disensión, y en las demás conciencias del cambio y de la diferencia, que crea el tiempo.

Hay, pues, en la vida, en la conciencia en la que la comunicación después se descubre, en su mundo, hay lo que podríamos llamar una ambigüedad del sujeto, llamemos sujeto a la vida, a la conciencia, al espíritu, o al alma. Hay sólo un sujeto: el que construyó su lenguaje. Y la comunicación que lo construyó se descubre cuando ya no la hay. Sin que este descubrimiento de *que hubo comunicación entre varios sujetos, y de su lenguaje en el mundo, donde la comunicación se producía*, nos permita distinguir a todo su través, en todos sus contextos, entre los sujetos que se comunicaban. Sabemos que alguien se ha ido, cuando deja de haber comunicación, pero no sabemos nunca exacta y completamente, quién. Nunca sabremos, signo a signo, gesto a gesto, sentimiento a sentimiento, nunca sabremos distinguir de forma completa entre los sujetos comunicantes; por las mismas razones (Gödel) por las que nunca podremos analizar completamente un lenguaje, o por las que ese análisis es inacabable (38). Por las mismas, la tarea de averiguar quién soy yo exactamente, resulta inacabable. Lo mismo la de averiguar quién es, o era, otro. Quién es quién. Inacabable.

Todo gesto, todo sentimiento, es, en un principio, compartido. ¿Por quién? Aún no se plantea. Es asentimiento. Entre todos los que intervienen en él, entre todos y todo. Todo sentimiento nace objetivo, objeto del mundo, y es sentido. A todo alcanza la identificación, la simpatía.

En una conversación (con comunicación, con mutuo asentimiento, como estamos suponiendo que sea en un principio) hablante y oyente identifican sus pensamientos y sentimientos, de forma que suele olvidarse y confundirse qué dijo exactamente uno y qué el otro. Entre los conversantes, entre los convivientes, construyen un mundo y una conciencia. Los gestos fluyen entre ellos. La mimesis es constante. Con frecuencia ponen las mismas caras, ríen juntos.

El lector, el espectador de una obra comunicativa, experimenta sentimientos que son, en

principio, los de la obra, los de los demás lectores, los de los espectadores, los del autor, los de los intérpretes, los de los personajes, los siente como propios. Y ajenos. Los siente. Aparecen como conciencia, como mundo, y de ahí, caen en el pozo sin fondo de la experiencia. (Así pasa, especialmente, en las obras de arte primitivo y popular, de autor anónimo y colectivo, en las ceremonias y fiestas religiosas que Gadamer ha estudiado, en las que todos participan, o comulgan, de una misma "pretensión de permanencia" que da a la obra, a todos los sentimientos que convoca, el carácter de "simultaneidad" temporal -comprendido aquí en nuestro genérico de "simpatía" (39)).

Lo mismo, en la soledad complaciente... cuando uno está, como se dice, consigo mismo... dejando fluir la imaginación, el pensamiento, los sentimientos... como soñando despierto. Y afluyen los recuerdos, los sentimientos revividos, propios o ajenos, revividos ahora como propios, afluyen de la experiencia... y ajenos... y siente uno compartir con otros sus sentimientos, sus pensamientos... incluso se imagina uno conversar con esos otros, y, en sus sentimientos, los tiene uno presentes... cuando uno ha adecuado su cuerpo al lugar y se mueve entre sus cosas, fuentes ellas también de sentimientos y conciencia... y se encuentra en el mundo, desde una conciencia, y acepta lo que pasa, y siente lo que pasa, lo contempla (40). Y parece que el mundo, de alguna manera, le sonríe (41).

Lo mismo, y sobre todo, cuando identifica uno su alma con la de otro cuerpo, y quiere uno acercársele, y hacer retornar la propia vida entera a ese otro cuerpo que ahora descubre como su fuente, y colocarle el cuerpo propio tan cerca, tan en el mismo lugar, por fuera y por dentro, que rompiendo sendos límites sean ambos un solo cuerpo con una sola conciencia, en la que el menor movimiento sea inmediatamente sentido, y todo sea sentido, en una sola experiencia. Donde todo en ese cuerpo único se remueve, y fluya, por dentro y por fuera, a la vez, y su conciencia sea la del mundo. En el amor. Cuando todos los sentidos se identifican y confunden, y se paladea con la vista, se ve con el tacto... En el sexo o/y en la convivencia, en el amor.

(Lo mismo, cuando identifica uno su alma con la de otro cuerpo y quiere uno hacer retornar la propia vida a ese otro cuerpo que ahora descubre como su fuente. Pero no precisa para ello colocarle el cuerpo propio cerca, o lejos, que no importa el lugar ni la distancia; ni precisa romper sus límites ni ser un solo cuerpo, para que sean una sola conciencia en la que sea el menor sentimiento y todo sea sentimiento en una sola experiencia; antes bien, buscar y respetar sus límites. Para que todo dentro de ellos se remueva y fluya, y también, desde dentro de ellos, hacia afuera, por el mundo. Y desde dentro de ellos los sentidos se identifiquen y confundan. En el arte. Con la obra. Y en la contemplación de la belleza).

Toda conciencia, en suma, nace, pues, una e indefinidamente colectiva.

Pero cuando aparece la paradoja, y el sentimiento desaparece y permanece, la conciencia se retrae, en busca de la simpatía perdida, y trata de descubrir en el sentimiento, en su último reducto, los restos de él más capaces de volver a suscitar la simpatía y el acuerdo; así descubre el signo y el lenguaje, sentimientos de esa conciencia llamada por los formalistas "intuición global".

En la disensión (esa muerte parcial, o momentánea) no es difícil encontrar ese acuerdo entre los que aparecen ahora como disidentes, y permanece la conciencia de un mundo donde están sus cuerpos disidentes y los signos por donde la paradoja hizo su aparición, reducidos ahora a un resto de sentimiento cuyos límites se han vuelto inciertos y pueden tratar de definirse.

Pero en la muerte, vivida como desaparición total del sentimiento que permanece, ese acuerdo es imposible, ningún resto se descubre que suscite acuerdo alguno del cuerpo muerto, y son todos los sentimientos de la vida, y la vida misma, y sus límites, los que se han vuelto inciertos y paradójicos. Por eso todos simpatizan entonces con la muerte. Y de nada sirve que descubra el cadáver, sino para suscitar de entre los vivos, el acuerdo de que un cuerpo ha desaparecido y su contexto de lenguaje se ha acabado. Y descubrirse vivos.

(También en el amor los sentimientos se identificaban entre sí y confundían sus límites; pero en la identificación y confusión de los cuerpos. La de la muerte se parece ya a la del arte, en la distancia con el cuerpo, que ya no es; como en el arte en la distancia con la obra, que permanece, o puede permanecer).

Es en la disensión pero seguida de la búsqueda de acuerdo (lo que tiene algo de muerte, de arte y de amor) donde se descubre el lenguaje y el pensamiento se hace sintáctico. La disensión es condición necesaria para la conciencia del lenguaje como tal, de los signos en su poder lingüístico, como huesos del pensamiento, de un pensamiento que en la disensión se descompone y se muestra.

-¿Y no podrían descubrirse los signos y el lenguaje en el mundo de otra manera, sin que sea desde la conciencia disentida; es decir, tranquilamente, por las buenas, como objetos y hechos del mundo y la naturaleza, como máquinas, relacionadas de alguna manera con los cuerpos de sus usuarios?

-No. En esas "relaciones con los cuerpos de sus usuarios" está incluida la disensión, desde la que se revelan, al tratar de superarse y descarnar al pensamiento, los objetos y hechos del lenguaje.

Y a su vez la conciencia del lenguaje facilita, parece invitar, a la disensión, a una disensión controlada, con garantías, que no supone un salto en el vacío, pues cuenta previamente con la conciencia del lenguaje al que volver, al que agarrarse desde la paradoja; como esos transfugas que

se aventuran con la conciencia de que en cualquier momento pueden volver a casa. Aunque, ¿vuelven a la misma casa? Desde la paradoja y su conciencia de libertad, nada puede asegurar cuál va a ser, tratando de re-encontrar al lenguaje, el camino de vuelta. Y la re-construcción, no tiene por qué ser idéntica. A través de la disensión, el lenguaje está siempre re-descubriéndose, la disensión lo problematiza inevitablemente.

Por eso, en épocas como la nuestra, en la que tanto lenguaje se ha descubierto, estudiado, definido, maquinizado, se piensa que cuanto mayor es el poder y extensión de las técnicas de análisis del lenguaje, mayor es la posibilidad de disensión de lo que se dice esperando volver a encontrarnos todos en cualquier momento del periplo, excursión o deriva, en el mismo sitio, ese lenguaje. Se ha extendido la conciencia de que tenemos la casa asegurada a todo riesgo más o menos y que eso nos permite disentir "sin aventurismos". Se cree haber construido una máquina de disensión (42). ¿No es a esto a lo que muchos, sobre todo las instituciones, llaman "democracia"? Naturalmente, el precio de este engaño es el de creer siempre que se está donde ya no se está.

Y la conciencia de disensión tiene también la misma forma que la del tiempo. Y puede verse, embistiendo y penetrándolo todo por los resquicios del tiempo, en toda conciencia temporal, vivida a través de disensiones.

Toda conversación, toda convivencia -lo suficientemente duraderas, aquellas que no se vivan como un sueño, un relámpago sin duración, aquellas por las que se ha sentido pasar el tiempo- están tejidas de disensiones; de explicaciones, de aclaraciones, de rectificaciones, de redefiniciones del lenguaje.

Toda obra de arte y comunicación, tanto para el autor como para el espectador, toda ceremonia o fiesta, es una sucesión de mayores o menores altibajos, dudas, distanciamientos, tachaduras, distracciones, arrepentimientos, que nos llaman la atención sobre aquella frase, esa mancha de pintura, aquél gesto genial, o este otro poco convincente; aunque queden, en la obra con éxito, subsumidos en una identificación global, dentro de la cual, si es lo suficientemente poderosa, aquellas superadas disensiones por las que pasamos, nos implican aún más con sus vibraciones, aquí y allá, de angustias de muerte y mundos en libertad, con más fuerza y vitalidad puesto que han sido superadas.

Lo mismo en la soledad, que no siempre es tan complaciente, y en la que, con mayor o menor frecuencia, nos sentimos asaltados por sentimientos, distraídos por pensamientos, peregrinos, y huye uno de sus fantasmas. Cuando nos sentimos heridos por sentimientos propios o ajenos, revividos ahora como propios, y sentimos decirle a ese otro la explicación, el reproche que

querríamos haberle dicho. O alguien parece mirarnos, exigiéndonos, y no sabemos dónde meternos, sintiéndonos, como dice Homero,

peso inútil para la tierra (44),

las cosas nos sobran, nos faltan, el mundo nos parece injusto, hostil, y pensamos en la muerte o en sueños. Y queremos morir, o despertar. Y queremos contarlo, y desahogarnos.

(Y en el amor, esa conversación íntima, más o menos ambiciosa. Cuando tras la primera identificación del enamoramiento, van surgiendo piques, escaramuzas, no siempre ficticias o juguetonas, peleas, reconciliaciones, engaños y desengaños. Y pensamos que aquel encuentro, que aquellos días que nos parecieron el signo de nuestras almas gemelas, destinadas, que formábamos entre los dos un mundo, o el mundo... no fueron signos suficientes de todo ese mundo; que no hay tal; que creímos que todo era como aquello que creímos sentir, sin haberlo aún sentido. Que faltaban otros signos, inesperados, como los que ahora nos costará tiempo y trabajo asimilar. Que cuando el enamoramiento se eclipsa, ponemos en juego las palabras; la "dialéctica" (45)).

La conciencia de disensión penetra toda la vida, poniendo una y otra vez, tras el apagón, en la arribada al lenguaje, el distanciamiento prudente de la sintaxis.

Prosigue el análisis del sujeto

-¿Has dicho "tal cosa"?

-Sí. Pero tú también dijiste que, etc. ...

Ese nuevo sujeto que aparece (o al que se ha llegado), se agarra en la caída a los signos y expresiones del lenguaje, como objetos, cosas, a la "intuición global", nuevo terreno común de los que han aparecido siendo, en la disensión, dos, o más, sujetos; y se pone a buscar, entre lo dicho por aquí y por allá, dónde saltó el cortocircuito, dónde la contradicción. Ese nuevo sujeto, que ha nacido como "captador de lenguaje", empieza a hacer sintaxis. (Lo que se ha hecho es cambiar, en parte, de conversación). Y se pone a buscar en qué expresiones sus sentimientos pertenecían al

sujeto ahora desaparecido, es decir, a lo que ahora son ambos sujetos disintientes, y en qué expresiones no; tratando de salvar del viejo sujeto, de lo que hasta entonces había sido el mundo y la conciencia, todo lo posible, y en cualquier caso, deshacer el engaño. Quiere darle a lo vivido esa nueva seguridad de lo que se ha salvado del naufragio: la conciencia y el mundo de los signos, del lenguaje, aunque sólo sea como un montón de restos flotantes, de objetos, cuyo sentido trata ahora de reconstruir. Emprende el análisis del lenguaje.

Esa diferencia que apareció dramáticamente con la disensión, o con la muerte, la pone él ahora por entre el lenguaje, lo fragmenta, lo analiza, y en la fragmentación de los contextos, siente él cómo se fragmentan sus sentimientos, fragmenta la vieja conciencia como a un pescado; todo lo que el cuerpo -que está ahí, con los signos- aguante.

Y contempla la línea que divide las expresiones en las que aún hay acuerdo, y aquellas en las que se disiente. También pudo haber disensión en las primeras. ¿Por qué aquí y no allí? ¿Por qué hay disensión en parte alguna? ¿Por qué acuerdo?... ¿Dónde estamos y quiénes somos exactamente?... Y, si es preciso, consulta a los sujetos, si aún están ahí, y les hace decir nuevas expresiones que contribuyan a responder a esas preguntas y acabar con la incertidumbre que está amenazándolo todo. En cualquier caso consulta a los cuerpos; que es por donde le aparece, a la "intuición global", el acuerdo o la disensión -Sí, o no (46)-.

Porque el análisis del lenguaje prosigue y avanza, no sólo para deslindar en él el acuerdo del desacuerdo. También porque, para la "intuición global", para la que la muerte es un hecho inevitable, la disensión es un hecho posible acerca de todos los signos y expresiones del lenguaje; en cuanto todos son fácilmente separables del resto de sus sentimientos, fácilmente separables unos signos de otros, modificables; en cuanto la "intuición global" tiene la conciencia de la libertad. Y la disensión posible sume a toda la conciencia, a la propia, a la de los sujetos analizados, que ahora dependían de ella, en esa incertidumbre de la que pareció tras la disensión salvarse el lenguaje, los signos; y que parecía insalvable tras la muerte.

Es la incertidumbre de que haya algo en absoluto, incertidumbre que simpatiza con la muerte. Y con la vida.

Es la conciencia de la incompletitud, de la inacababilidad del lenguaje y del análisis... de su infinitud... de la posibilidad, al mismo tiempo, de distraer, de superar constantemente la simpatía de la muerte, mediante el análisis interminable del lenguaje. Puede hacerse. Si se está consiguiendo salvar algo, eso es cuestión de fe. Incertidumbre. Fe formalista.

La fe formalista dice más: que así puede salvarse todo. (La fe formalista más extrema,

recordemos, decía aún más: que esa es la única forma de salvarlo (47)).

De ahí su parlingüismo: que todo lo que hay es lenguaje.

Tenemos, entonces, a nuestros dos sujetos (supongamos que son, de momento, sólo dos), que se han encontrado flotando, después del naufragio, sobre el madero del lenguaje; (y antes de que una nueva disensión caiga sobre la balsa y aparezcan luego, sobre sus restos, tres sujetos). Tratan de pescar algo, para, sobre todo, reconstruir desde la balsa todo el barco, o construir otro, o lo que se pueda, con lo que consigan encontrar (48).

(Así estamos todos siempre. Solo que ya me parece que somos muchos más).

En su reconstrucción, descubren que lo que ocurrió, mientras duró, fue *un hecho de comunicación*: entre ellos dos (dos sujetos), y el lenguaje. Eso era lo que les había parecido una conciencia de un mundo, de un mundo donde no estaban ellos (como sujetos). Pero estaban. Hablando. De su mundo. Estaban ellos y el lenguaje, el que ellos construían. Aunque entonces no lo sintieran ni supieran.

Y ese hecho, de comunicación, consistía en que estaban los dos mirando, en el espejo del lenguaje, un solo mundo y sin espejo. Creyéndose un mundo.

Una conciencia. Es decir, en ese mundo todo tenía un sentido. Estaba ordenado. Pero el orden de las cosas de ese mundo era el de cosas, signos, en el espejo. Y en éste, aún pueden ahora verlo.

Pero no eran un mundo, sino dos (pues quizá alguno ya se escondiera, en el engaño). Y, en algún momento, de repente, ese hecho, de comunicación, irrumpió en el espejo, rompiéndolo. Por eso, no vieron exactamente lo mismo, en el espejo. Cuando se dieron cuenta fue cuando alguno de ellos vio en el mundo aparecer algo sin orden, algo que no podía existir, y no pudo, y no quiso ignorarlo; cuando ya se había roto todo. Ahora se han dado cuenta de que esa pieza que no podía existir, imposible, la piedra al espejo, reflejaba otro mundo. Y se están poniendo a averiguar cuál es cuál y dónde.

Quieren verlo todo en su reconstrucción a base de signos del espejo, donde aparezcan ellos, los sujetos, y como tales, y el viejo espejo, todos reconstruidos y definidos a base de signos del lenguaje, a base de los restos del viejo espejo recuperados; y otras nuevas piezas. Como una maqueta, más veraz, del engaño de antes.

En DLO, ese hecho de comunicación definido en términos sintácticos, por referencia al lenguaje, como un complejo de relaciones entre signos y conjuntos de signos, incluye otros hechos, emparentados, y de la misma manera definidos: decir, saber, entender, comprender... (49)

¿Quién decía, sabía, entendía... ? Los dos sujetos. ¿Qué? El lenguaje que construían.

¿Y cómo definir esos dos sujetos en términos de su propio lenguaje? Ya lo hemos ido entreviendo, pero lo explicitaré ahora:

Si entendemos por "sujeto" a la conciencia como totalidad de sentido, los dos sujetos eran: el lenguaje que les fue común; idénticos antes, pero no ahora, en la reconstrucción del análisis: ahora tienen un sublenguaje común, y otros diferentes, propios, que son los que los distinguen, entre los que están los signos objeto de la disensión. Ahora los sujetos son dos conjuntos de signos que se interseccionan (52). (Y, tres, la intersección). Las dos (o tres) totalidades de sentido, internas a cada lenguaje (53).

Si entendemos "sujeto" como conciencia en general, es decir, cualquier conciencia, cualquier sentido, entonces es como si lo entendemos como individuo en el sentido de DLO (54), es decir, cualquier sentido de cualquier signo o de cualquier conjunto de signos con sentido. Entonces, hay dos sujetos, pero podría haber todos los que el análisis quiera encontrar (previendo, quizá, futuras disensiones) entre los signos del mundo roto; reconstruyéndolos, añadiéndoles, fragmentándolos y refragmentándolos hasta hacerlos añicos. Y habría habido comunicación, directa o indirecta, entre todos.

Si entendemos "sujeto" como el origen de la determinación del lenguaje, su "constructor", o "usuario", los sujetos son dos cuerpos -los dos que ahora se balancean en la balsa-. Antes, a lo mejor ni estaban, en la conversación, en aquel mundo, ahora roto -estaban simplemente viendo los dos la misma película-; o, desde luego, no como constructores de sus signos. Ahora sí. Y mueven las piezas. Dos cuerpos que manejan dos máquinas, y producen con ellas, en parte cosas diferentes, en parte las mismas cosas; a través de éstas, se habían antes comunicado, manejando indistintamente sus máquinas como si de una sola, y de un solo maquinista, se tratara (55).

Si entendemos por "sujeto", al alma... eso, ya sabes, depende de la voluntad.

La voluntad del análisis

Pero, ¿la voluntad de quién? La voluntad ha intervenido en la comunicación, y el análisis debe

encontrarla.

Tenemos, por lo pronto, dos situaciones, dos hechos: el actual, el del análisis, y el que se trata de reconstruir. El análisis y la comunicación. En los dos interviene la voluntad, la decisión, como hechos de lenguaje y pensamiento que son.

En el análisis (que es la narración -temporal- de la comunicación y la vida (56)):

Hay que decidir, por ejemplo, lo que Wittgenstein llamaba "criterios de haber logrado éxito en la comunicación" (57), en base, como siempre, a signos; también hay que decidir qué sujetos son los que se comunicaban, cuántos, definirlos entre los restos de un solo lenguaje que les fue común (contextos), y decidir cómo reconstruirlo y qué añadirles. Y, por supuesto, hay que decidir hacerlo, analizarlos.

Decidir hacerlo es decidir aplicarles a los restos, a los añadidos y a su reconstrucción, el principio de no contradicción. Y decidir cómo, es algo que en la "intuición global" y su lenguaje debe decidirse. De estas decisiones que ahí hay que tomar depende qué es lo que vamos a ver que sucedió; quiénes estaban. Que esas decisiones son las que hacen del análisis, pensamiento. En cuanto tienen que oscilar, y determinarse, entre el ente y la nada; en cada signo, en cada lenguaje, para cada sujeto (58).

Y si el análisis del caso está guiado por el espíritu racionalista, no se conformará con un análisis, sino que irá haciéndolos todos, todas las reconstrucciones posibles, de una comunicación entre todos los individuos posibles. Irá descubriendo, o reconstruyendo, todas las contradicciones posibles y las irá superando (59).

Y, por otra parte, estaba la otra situación, la que se quiere reconstruir. Como era construcción de lenguaje, fruto también es de decisiones:

Las que corresponden; ya anteriormente estudiadas (60). Con una peculiaridad: cualesquiera que fueran los sujetos que el análisis decida reconstruir, todos coincidían ("participaban de", dice DLO (61)) en todas las decisiones de construir un lenguaje; el que les comunicó; y difirieron en las de la construcción de los signos objeto de la disensión. Si no, no hubo comunicación.

Ahora bien, cómo distinguir entre las decisiones del análisis y las de la comunicación reconstruida... No hay manera. Se identifican. Aunque el análisis añade ahora más decisiones, al añadir -en su reconstrucción no sólo de la comunicación sino también de la disensión- más lenguajes para definir los sujetos y superar las contradicciones. El análisis se identifica y "comprende" (en un sentido ya empleado de ese término (62)) al lenguaje analizado. Establece, pues, una nueva

comunicación entre todos los sujetos analizados y la intuición global, que los reconstruye y comprende... como ya el análisis del análisis descubrirá a su vez al surgir la menor disensión en el análisis. Y entonces, aunque desde este otro nuevo nivel del análisis se descubra que la identificación del análisis anterior con los lenguajes que reconstruía era infundada, pues eran lenguajes distintos, seguirá el nuevo análisis identificándose, indistinguiéndose -y comprendiendo- en todas sus decisiones, con los análisis y lenguajes reconstruidos (63).

Porque incluso las nuevas decisiones que cada análisis añade, tienen el carácter de reconstrucción de lo que había en la comunicación analizada (pues definen a los sujetos implicados); aunque antes de la disensión no se manifestaran.

Y así, en el primer soplo de vida, en la primera conciencia -si es que hubo tal- de la que haya quedado rastro -de todas queda algo-, aún más, en el primer hecho -hecho de comunicación entre objetos-, se estaban comunicando ya todos los individuos habidos y por haber. Pues en el último análisis -si es que posible fuera-, el análisis de todos, el análisis del mundo, todos lo revivirían. Pero no es posible, en el tiempo. El análisis, ya sabemos, como el lenguaje, es inacabable.

El solipsismo del análisis le posibilita toda comunicación, en camino hacia la omnicomprensión (64).

(Como decía el poeta, creer en la razón es esperar que seamos comprendidos).

(Claro que siempre cabe decir:

-¿Y qué más da, los sujetos que hubiera y lo que decidieran exactamente antes de la disensión? Ojos que no ven, corazón que no siente. Lo importante somos nosotros, ahora; se trata de salvar de la disensión cuanto se pueda y avanzar en la verdad y en el conocimiento del mundo. Esa es la tarea del análisis).

Pues eso de ahí arriba es echar a volar la imaginación. El análisis, obra de esa conciencia pobre, prudente, que es la "intuición global" de los signos; conciencia de lo que ha quedado de las disensiones, y que precisa de un amplio consenso; y que es desarrollado, con todas las exigencias del método, en la ciencia... el análisis, digo, está obligado por esos signos y por sus hechos, y en su reconstrucción sólo puede presumir (y adoptar) decisiones, allí donde éstos les muestren: azar.

Azar. Allí puede presumir conciencia de libertad. Esa conciencia de conciencias. Como la que tiene ahora el análisis. Esa conciencia de posibilidades, de mundos posibles y de la posible carencia de mundo. Conciencia de alternativas. (Acompañada o no de ese sentimiento: la duda). Si no hay azar, no hay lenguaje, ni comunicación.

Por ejemplo. El analista debe encontrarse con azar, y puede, por tanto, presumir decisiones: En la disensión; me refiero a los signos, o contextos, objeto de la disensión en cuestión.

Ese azar puede ser del que, en el capítulo precedente, llamábamos "indeterminación sintáctica", más profunda, es decir, la disensión a que ha dado lugar requiere más reconstrucciones para deshacerse; o puede ser "indeterminación semántica" -como suele ocurrir en el caso paradigmático de contradicción: -¡sí! -¡pues no!-; $p \& \neg p$ - cuya disensión, si no afecta a la sintaxis, puede ser más fácilmente restaurable; como entonces vimos (65).

(Me parece que no hay disensión específicamente pragmática, pues la "indeterminación específicamente pragmática" es la de la comunicación. Los disidentes pueden perseguir fines diferentes, o estar condicionados o condicionando situaciones diferentes, pero para que haya en ello disensión, esa diferencia debe aparecer en sus lenguajes, en sus máquinas sintáctica o semántica: claro que estas disensiones son pragmáticas, pues sus máquinas están incluidas en la pragmática. Pero no específicamente pragmáticas).

En la disensión, frente a sus signos y sus sentimientos determinados, tuvo que haber una conciencia de libertad, de alternativas; como la debe de haber ahora, para el analista.

Si no la hay ahora, es decir, si el analista descubre que la disensión fue determinada por causas, incondicionalmente, en la naturaleza, no hubo disensión tampoco entonces. Falsa alarma. La disensión queda resuelta porque no la hubo, y no hay que restaurar nada. No hubo allí signos, propiamente, lingüísticos siquiera. Y si alguien, algún analista, o los propios disidentes autoanalizándose, claro, entonces o cuando sea, dicen o insisten en que la hubo, es falso; y eso es otra disensión que habrá que resolver a su vez entre los analistas, analizando "criterios del éxito en la comunicación", hechos acerca de esas máquinas, en la naturaleza, etc. etc., y así, indefinidamente, hasta resolverlas.

(El analista puede, también, encontrar en sus análisis disensiones que pasaron desapercibidas en su momento. En cuyo caso, tendría que pasar por la resolución de esa nueva disensión de los análisis -el suyo, y el de los presuntos disidentes, o el de analistas cualesquiera que, al parecer, en su momento, o ahora, decidieron no admitir la disensión como tal- como en el caso del párrafo anterior).

(Puede, también, descubrirse otro caso de disensión; llamémosla "impropia": cuando entre las alternativas que cada sujeto contó para determinar entre ellas las disidentes, no estaba la del otro sujeto, aquella de la que disienten. En este caso, aunque fueron libres y decidieron *al* disentir, no fueron libres *en* la disensión, pues decidieran la alternativa que decidieran, no tenían más remedio

que disentir. *No decidieron disentir*, exactamente. Su disensión es, más bien, interrupción de la comunicación. Como la que no hay entre dos sujetos que se ignoran, entre dos lenguajes sin el menor contacto.

La disensión "auténtica", decidida, sigue siendo, en parte, comunicación; lo fue por un momento, al considerar, entre las alternativas, la del contrario.

Por eso es trágica, humanamente trágica -diríamos mejor, dramática; pues su tragedia no es la de la determinación de la naturaleza, sino la de la determinación de la voluntad (67)-, pues esa posibilidad de dejar de disentir hace a veces a los disidentes mantenerse en su decisión con más pánico y pasión, sin querer darse cuenta de que lo que más les impulsa al abismo es justamente la salida).

Pero aunque haya ahora (y hubiera entonces) disensión, con conciencia de libertad, y hay (y hubo) acuerdo en el análisis al respecto, en cualquier caso también debe el análisis encontrarse con azar y presumir decisiones en: El propio análisis de la disensión emprendido.

Como en los casos de los párrafos anteriores. A costa de tener que hacer el análisis del análisis, aunque sea por un momento, en cada momento del mismo, o más detalladamente, si surgen problemas; como en los casos anteriores. De todas maneras debe haber, o asumirse, azar en las decisiones del análisis: desde la decisión de analizar, hasta la de los "criterios del éxito en la comunicación", o las que se tomen durante la reconstrucción, que van a descubrir, y revivir, qué es lo que ocurrió allí exactamente. Todas, en fin, las decisiones del análisis deben hacerse desde una conciencia de libertad, azarosa, conciencia de indeterminación; en cada decisión debe haber conciencia de sus alternativas, de que son posibles otras reconstrucciones diferentes, con todas sus razones que sean, en cada caso, así como no hacer ninguna. Y esas conciencias deben ser, reales, y estar en lo cierto; es decir, las decisiones tomadas, en cada caso, deben descubrirse como indeterminadas en la naturaleza, azarosas.

(Y ese azar puede ser, tanto de los que, en el capítulo precedente, llamábamos "indeterminación sintáctica", o "semántica", como debe encontrarse también el de la "indeterminación pragmática", que allí se llamaba "la indeterminación de la comunicación" (68), gracias a la cual, los contextos analizados y los de la reconstrucción se identifican; y el análisis "podría haberlos hecho", de hecho los hace, los repite ahora, y le añade a su lenguaje otros nuevos.

Pues ni los signos y contextos entre los que surgió la disensión pueden estar totalmente determinados por su entorno, por sus causas, y por la incondicionalidad de la naturaleza y sus leyes,

ni tampoco los signos y contextos que está usando el análisis en su reconstrucción, por su entorno, causas o leyes naturales. So pena de no estar reconstruyendo lo que se pretende. Por no ser ni lenguaje, lo que está tratando de reconstruir como tal, o por no serlo su reconstrucción; o por no serlo ambas; y no consigue la comunicación, ni la comprensión, que el análisis pretende con el lenguaje analizado. Insisto: el analista debería, pues, descubrir y saber, para asegurarse, que aquellos contextos analizados estaban indeterminados, entre qué alternativas, que fueron fruto del azar entre ellas; que en cuanto a los del propio análisis ya lo serán, para él, con más evidencia).

Por último, el analista debe encontrarse con azar y presumir conciencia de libertad y decisiones: en el lenguaje, o lenguajes, analizados, en todos sus contextos analizados, no sólo en los contextos disidentes, como antes vimos, aunque para analizar éstos tuviera ya que analizar sus lenguajes. Azar, con todas las indeterminaciones del lenguaje.

Es entre esos contextos donde debe el analista descubrir y definir finalmente los sujetos y sus conciencias, sus lenguajes diferentes, con contextos diferentes (o, al menos dos, los que fueron objeto de la disensión, deben ser diferentes): Allí donde encuentre azar (la "triple indeterminación" del lenguaje; aunque el descubrimiento de la "indeterminación pragmática" le conduzca a descubrir los cuerpos de los usuarios de cada uno y sus entornos). En todos, con sus alternativas; que es preciso conocerlas para definir un sujeto y su lenguaje; pues sujetos (o lenguajes, o contextos) con alternativas diferentes son diferentes, aunque esa diferencia pueda no descubrirse de momento, hasta que no aparezca la disensión en la conciencia; como ya veremos en el capítulo siguiente (69); tanto para los contextos analizados y sus sujetos, como para los de la reconstrucción del analista, identificados con aquéllos.

Y, naturalmente, de entre todas las alternativas con las que cuenta cada indeterminación-decisión para cada sujeto, debe estar la decidida, que es siempre la misma para cada sujeto, excepto en el contexto de la disensión. Esa identidad de las decisiones, en la grieta del azar, es la comunicación. La conciencia.

Por lo dicho antes, se ve que es muy posible tener una falsa conciencia, una falsa conciencia de libertad, de alternativas (70). El análisis puede descubrirlo, descubrir determinación donde antes se había creído haber indeterminación, o viceversa; descubrir lenguajes o sujetos donde no se habían antes descubierto, o descubrir que no los hubo donde se creyó. Porque la determinación en la naturaleza anula la decisión de la voluntad, el lenguaje y el sujeto. (Como dice Wittgenstein, la observación del analista guarda alguna relación de oposición con la volición del analizado (71), y la

volición no es un hecho, que pueda observarse como tal).

Pero así vamos por la vida, errando y engañándonos si podemos, dudando, creyendo a veces que no teníamos más opciones, habiéndolas tenido, o creyendo otras veces que hemos decidido libremente lo que, como dice la gente, "estaba de Dios". Y estamos siempre pendientes de qué es lo que nos deja la naturaleza pensar; buscando en ella grietas donde anidar, y taparlas, para tener que emigrar a buscar otras.

(Se ha prestado en filosofía contemporánea mucha atención, un tanto fascinada, por el deseo; seguramente por su carácter híbrido entre naturaleza y voluntad (lo que en DLO se llama "disposición" y "actitud" (72)); entre determinado e indeterminado. Pero si, como dice M. Cereceda, el deseo es un hecho de lenguaje (73), y cuanto más poderoso e "incontenible" tanto más poderoso y comprensivo, y prometedor, es su lenguaje -como todos los lenguajes, siempre en busca de satisfacción (semántica) por los hechos-, lo ha de ser guiando los pasos del deseante por entre alternativas, en una sucesión de decisiones; indeterminadas. Lo que probablemente es lo que le confiere su fuego. *Tanto más incontenible cuanto más contenible y huidizo.*

Algo parecido le sucede a la llamada "intuición" (74)).

Pero no hay que preocuparse demasiado por presumir decisiones por todas partes en el lenguaje y la comunicación, porque el azar, ya lo vimos en el capítulo precedente, es invencible y la naturaleza por doquier se limita a sí misma con azar. Las alternativas para el análisis, para la comunicación, son inacabables.

Aunque, bueno, ya se sabe, cada análisis tiene sus fines, concretos, limitados y satisfactibles. Por eso no hay que descubrir todas las alternativas a cada decisión, lo que es problemático y virtualmente inacabable. Entre los fines de los análisis, si no el único, el más urgente es la superación de las disensiones. Y así actúa el análisis, como "cura" del pensamiento, momento a momento... inacabablemente.

El análisis y el tiempo

En todos los sentidos que antes vimos en los que podía definirse el "sujeto", en todos, hechos de

lenguaje, intervenía la decisión y el azar. Pero sólo en el sujeto como cuerpo del usuario -el enfoque más propiamente formalista-, sólo en él debe descubrirse para definirlo la triple máquina lingüística en la naturaleza, con todas sus determinaciones e indeterminaciones, focalizadas en él.

(-Bueno, y en el alma.)

Comenta Wittgenstein en el *Cuaderno marrón*, acerca de la volición en el habla, que ésta "opera sobre los sonidos mismos sin ningún mecanismo intermedio", sin preocuparse por mover directamente los órganos bucales (75). Es decir, la volición determina antes los *finés*; y sólo los *medios* en el caso en que como mecanismo no estén ya lo suficientemente conectados. (Que los instintos, como insiste Cereceda, son también mecanismos de lenguaje, que se construyen (76). Y lo mismo podríamos decir de los apriorismos kantianos, mecanismos que se construyen para y al pensar).

Antes el sentido que sus signos. Antes la vida que la comunicación.

Así, para el análisis, antes la vida, el pensamiento, o la comprensión, que le va a llevar a comunicarse con los comunicantes, que la fe formalista. Y, naturalmente, ésta, como es propio de la fe, en el seno de la conciencia de incertidumbre, de libertad, también ha de ser decidida. (Y, naturalmente, si todos esos momentos han de seguir siendo siempre momentos de lenguaje, de pensamiento y de conciencia, han de seguir siendo, en alguna medida, revisables, decidibles, en el seno de sus alternativas). Así, creo, podríamos analizar y descomponer, en todos esos momentos, lo que líneas más arriba llamábamos globalmente, la decisión de analizar el lenguaje.

La fe formalista, recuérdese, tiene varios grados. Cuanto más fuerte y exclusivista como método de comprensión, de pensamiento, o incluso de vida sea, decidiendo negar otras alternativas -negándose azar-, tanto más se define el analista en cuanto sujeto, y tanto más se expone a encontrarse en disensión con esas alternativas que él niega, si aparecen (77).

Ahora bien, la escuela contemporánea oficialmente llamada formalista (la iniciada por Hilbert hacia la comprensión de la comunicación matemática, dañada y enriquecida por disensiones, y aplicada por Chomsky en la gramática), de la que hemos tomado aquí muchas de sus concepciones y resultados, definió -de muchas maneras, eso es cierto- lo que es un "lenguaje formal", o "sistema sintáctico", o "sistema formal", o como le llamaran. ¿Podemos considerar, desde sus puntos de vista, que el lenguaje natural (no sólo en su gramaticalidad, como sí que lo consideró Chomsky, sino también en su sentido y su verdad) es un sistema formal, analizable con éxito? ¿o incluso no sólo el llamado lenguaje natural, sino todo lenguaje, y todo el mundo y la naturaleza como lenguaje?

Cualquier modelo formalista de "lenguaje formal" está definido por conjuntos de reglas acerca de

signos. Pues bien, cualquiera de ellos es aplicable (con mejor o peor utilidad, pues piénsese que esos modelos fueron especialmente contruidos para aplicarlos al lenguaje de la teoría de conjuntos) a cualquier lenguaje, natural (como, al fin y al cabo, lo son todos) (79). Basta con que la voluntad determine de alguna manera los tipos de reglas que el modelo de turno diga que debe haber en un sistema formal; momento a momento, como se han hecho todos los lenguajes, al hacerlos; *in fieri*. El análisis vendrá después -si no lo ha habido antes, que todo puede suceder, como ocurre en los lenguajes que presumen de artificiales o los estados que presumen de constitucionales-. Y si el analista plantea al lenguaje alguna dificultad sobre su formalidad, siempre el lenguaje (el hablante, o el propio analista, o el sujeto del lenguaje que sea) podrá decidirla, con efectividad.

Así se inventan los juegos. ¿No?

La vida es un lenguaje formal que vamos decidiendo y construyendo momento a momento, improvisando a veces, cambiando decisiones otras, añadiendo o quitando. Por eso todo el mundo, si lo busca, podrá comprendernos. Porque se trata de formas, de vida, de comportamiento. Porque estamos dejando de ella, de la vida, bastantes huellas por el mundo.

(Nuestras huellas, la obra, es una comunicación en la que nos va la vida).

Antes los fines que los medios... Aunque la volición, si los medios están lo suficientemente conectados en un mecanismo con los fines, al decidir los fines, puede incluir en su decisión también los medios, sin plantearse los muy explícitamente... ¿o planteándose los? Es decir, ¿qué capacidad tiene la volición? ¿cuánto puede decidirse en cada acto, en cada momento, cuántas alternativas puede haber considerado, con sus razones respectivas y sus consecuencias? ¿cuánta responsabilidad, cuánta libertad cabe en un acto, en un momento de volición, de decisión?

Yo diría: cualesquiera, todas. No hay límite. Se puede decidir todo, con toda precisión, en un momento... como se puede comprender una vida (una conciencia, un lenguaje) en un momento... (80). Aunque el análisis de esa decisión, la descompondrá y reconstruirá, en función -junto con otros muchos hechos del mundo- de ese hecho de los cuerpos que deciden, hecho mental, que se llama la atención.

Se ha venido hablando aquí, algunas veces, de la atención. Pero entonces, desde el punto de vista lógico, poco añadía, o nada, a la decisión, a la aparición del pensamiento o sentimiento. Era una referencia aclaratoria de lo que se estaba diciendo, que si añadía algo, era en virtud de su carácter pragmático. (Como el deseo, la intuición, el instinto... la duda... tiene el mismo carácter híbrido entre lógico-volitivo y sintáctico-fáctico, que, aunque sea algo confundente, permite articular

pensamiento y análisis, conciencia y comprensión).

Así que, desde el punto de vista fáctico y pragmático, los cuerpos que deciden sí que parecen tener una capacidad limitada de atención, de respuesta a una limitada gama de estímulos, o lo que sea, con sus leyes, que la ciencia estudia lo mejor que puede. Y a la hora de reconstruir un lenguaje y sus contextos, el análisis (limitado, en el tiempo) tendrá que contar con ello para ver dónde puede presumir decisión y dónde no y hasta qué punto. Y tendrá que descomponer decisiones (discretas), en todo un proceso temporal de cálculos, dudas y cavilaciones; y la conciencia de libertad, en toda una más o menos larga experiencia -que la mente, para representarla toda en un momento y sentirla, ha podido conectar con unos determinados zumos de sentimientos a los que llamaría "sensación de libertad" (81)-; experiencias tan complejas y extendidas como se quieran; en el tiempo hacia fuera, y en el tiempo hacia dentro; es decir, con sus subdecisiones y subdecisiones, hasta acercarse -descomponiendo momento tras momento, y poniendo allí al individuo- al instante; los "instantes decisivos"... siguiendo en su reconstrucción el camino que la construcción del "continuo" formalista ya le ha abierto (82).

Así reconstruye el análisis las decisiones, como reconstruye las conciencias y las comunicaciones. Y eso del "antes" y el "después" aplicado a los fines y a los medios, al sentido y a los signos, etc., es construcción del análisis. Porque es el análisis, el que, en su reconstrucción, construye, o descubre, el tiempo en el pensamiento (83). El ahora es una forma (Husserl) (84) (85).

Pero para el análisis, como aquí hemos asumido, es al revés que para la volición él que reconstruye: el análisis antes descubre el signo del lenguaje analizado que su sentido, y antes aún, el sinsentido; como puede reconstruir a su vez el análisis del análisis. Aunque lo lógico es que, una vez metidos en reconstrucciones, se vayan ajustando unas a otras. Que, por ejemplo, cualquier decisión de sentido, implica el sinsentido como alternativa.

Ahora bien, ¿cómo digo, podría preguntarse, que el análisis descompone decisiones o reconstruye lenguajes si, identificada la reconstrucción con lo reconstruido, no puedo establecer la diferencia, pues no puede conocerse lo reconstruido más que por su reconstrucción? (Ya empezó antes a plantearse algo así, y hubo una primera respuesta). La respuesta (ahora) es: porque no sólo son posibles, no bastan, una reconstrucción para cada lenguaje, sino que puede haber ("debe haber", para el espíritu racionalista) inacabable número de inacabables reconstrucciones; todas las alternativas (86); todas las narraciones de la comunicación. Cualquiera de ellas puede ser diferente, para el análisis del análisis (como antes vimos), y en cambio el lenguaje reconstruido por ellas, el mismo. Por eso pueden distinguirse.

El presente del análisis es la fuente de la que surge (o se descubre) el tiempo, diversos ritmos y formas de tiempo, como músicas, que van proyectándose hacia el pasado; diversos pasados, antes informes, o con cada vez más formas. Y en esa diversidad, hace la historia.

Peligros del formalismo

En el párrafo del capítulo 2 titulado "Sintaxis y moral", la fe formalista se resumía en que (87) si el pensamiento y la comunicación son algo no son hechos fuera del mundo sin implicar a éste para nada, sino realidades; del mundo -límites internos del mundo (88)-. Son hechos: los hechos de su lenguaje.

Durante los últimos tiempos, y progresivamente, la fe formalista ha desarrollado programas por todas las zonas del mundo descubierto y en descubrimiento:

De manera más o menos completa (89), se han reconstruido lenguajes naturales; en las gramáticas, en la antropología... y esas reconstrucciones se han maquinizado. Se han construido y reconstruido lenguajes artificiales; en lógica, en informática... por todas partes, en las ciencias, en determinadas comunidades, en los juegos, en la burocracia... y se han maquinizado (es decir, reduciendo, en su construcción, la intervención humana, del usuario de la máquina, al mínimo esfuerzo). Se han construido y reconstruido máquinas artificiales; la tecnología y su industria... y máquinas de construir máquinas. Se han reconstruido máquinas naturales; en las ciencias... y se han maquinizado, descubriendo la manera por la que el hombre, el usuario, intervenga en ellas, controlando su energía -entrando en su azar y aprovechándose de su trabajo, construyendo máquinas dentro de las máquinas de la naturaleza-.

Se han construido, reconstruido y maquinizado lenguajes y metalenguajes, y análisis de análisis.

Pero... este extendido programa formalista, con sus implicaciones panlingüistas, que ya ha sido expuesto y estudiado varias veces, más arriba (90), y del que habíamos comentado parecía ofrecernos la posibilidad de un humanismo de amplio alcance, está plagado, en la medida de su extensión, de peligros... Especialmente si consideráramos que está construido por una política colectivista -como si la política del sujeto colectivo no hubiera fracasado ya repetidas veces- mal

disfrazada de individualista -como si el sujeto-individual-autoconsciente no hubiera sido desde hace tanto tiempo refutado y deshecho-, y abundante productora de marginados y de residuos en todo aquél o aquello que no esté condicionado por sus mecanismos, que la máquina trata de disfrazar de subproducto.

Y todos esos peligros se resumen en uno: que el programa formalista quede anulado, al quedar desprovistos de su naturaleza lingüística, precisamente esos lenguajes contruidos por el programa formalista para demostrarse a sí mismo. Y ese peligro, tanto mayor, como hemos dicho, cuanto más sofisticados y abarcadores sean los lenguajes contruidos, puede conducir a llevar a efecto esa "desprovisión", ese "despojamiento": primero, al ir "recontruyendo" (¿diría, más bien, "destruyendo" (91), sobre la base de los signos y contextos del lenguaje en cuestión?) esos lenguajes y "reconvirtiéndolos" en máquinas desprovistas de las indeterminaciones propias del lenguaje; y luego, a las máquinas, en condicionadas y condicionando a sus usuarios, y a todo lo que abarcan, y a todos -a los que fueron sus signos y a sus usuarios-, en esa parte del mundo condicionada por la obligatoriedad de la naturaleza.

Literalmente, y en una palabra, aunque suene un poco tremendista: matando. Silenciando matando.

Y esta operación es fomentada y determinada (con la colaboración de la naturaleza, de cuyo trabajo se aprovechan) por todos aquellos usuarios cuyos cuerpos, a lo largo de la operación, vayan quedando condicionados de una forma tal que satisfaga sus deseos... como te deja en buenas condiciones la muerte de todos tus coherederos. ¿Qué deseos? ¿Dinero? ¿Poder? ¿Liberar traumas de infancia?... Y lo hacen con la colaboración, como he dicho, de tantos dioses, en la naturaleza, que desarrollan mecanismos por doquier entre los usuarios a los que van reconvirtiendo en meras piezas. ¿Qué dioses? ¿El miedo? ¿La pereza? ¿El bienestar?...

Pero esta operación es, a medio plazo, una operación suicida; también para aquellos usuarios que la determinan para su provecho. Para éstos es como matar la gallina de los huevos de oro; que si para la gallina es la muerte inmediata, también lo será, pronto, para su dueño. Pues conduce a la anulación, refutación e inutilización del programa formalista, o panlingüista, que los contruyó. Hasta su destrucción.

Esta operación, que es la de las dictaduras, oligocracias, plutocracias y despotismos, por lo menos, se ha visto ampliamente aplicada y sus consecuencias confirmadas en tantos países y regímenes políticos en el llamado tercer mundo -o en países que por ello caen en ese tercer mundo-. Claro que no todos los promotores de la operación se suicidan, del todo, eso era antes, sino que

suelen echar mano de la máquina internacional para tratar de salvarse lo que pueda. Mientras que en los países llamados desarrollados, los promotores, más avisados de las consecuencias de la operación, procuran apretar sin ahogar, o ahogar sin asfixiar, o asfixiar pero sin pasarse, salvando el propio pellejo, según sus habilidades, deseos o motivaciones, y controlar, en cualquier caso, en su desarrollo y muerte, el programa formalista y panlingüista. Para ello cuentan con la cobertura de los poderes públicos, políticos, tecnológicos y científicos, que han asumido ese juego con la contradicción en el programa, en forma de teorías cíclicas asumidas como inevitables, necesarias, sin alternativas.

Hay muchas, muchas maneras de destruir los lenguajes contruidos. Por lo menos, tantas como maneras de construirlos. Los marginados de ellos, y aquellos que quedan en ellos condicionados de forma tal que piensan que nada propio, o nada suficiente, pueden satisfacer mientras les quede a los lenguajes un álito de vida, esos, con la colaboración del terror, procurarán destruirlos de cualquier manera: destruyendo sus máquinas sintácticas, semánticas y pragmáticas.

Pero todas estas maneras, si son verdaderamente destructivas y no contribuyen -aunque fuera a su pesar- a transformar, enriquecer o desarrollar los lenguajes que pretenden destruir, se reducen a una sola: limitando o destruyendo las indeterminaciones de la máquina lingüística, las que le daban su último carácter de lenguaje: su capacidad de información y de desarrollo (las "indeterminaciones sintácticas"), de transformación (las "indeterminaciones semánticas") y de comunicación (las "indeterminaciones pragmáticas"); como vimos en el capítulo precedente (92).

Y esto se hace limitando, o destruyendo, u ocultando, para cada indeterminación, las alternativas (los casos posibles de las indeterminadas leyes probabilísticas; trucando los dados con mercurio o la ruleta con un imán). Y eso se puede hacer *de facto*, es decir, coercitivamente, destruyendo o modificando... cosas, signos, contextos, cuerpos o pueblos... cerrando empresas, reconvirtiendo otras...; o construyendo... muros y rejas... fronteras, banderas... campañas de propaganda, controlando los medios de comunicación... urbanizando... etc. (93). Y también puede hacerse *de iure*, es decir, legislativamente, cuando se tratan de limitar las alternativas de los comportamientos de los usuarios del lenguaje: prohibiendo. Tema éste, el de la prohibición, que ocupa unas páginas en la parte III de DLO (94). Y, naturalmente, también judicialmente, al aplicar las prohibiciones, reconstruyéndolas. (En el siglo XVI, el gobierno español prohibió la importación de libros extranjeros; en el XVII, el francés creó la Academia de la lengua...).

Pero esto puede suceder, y sucede, tanto en países, como en la calle, en casa, en cada cuerpo.

Y para que esto suceda, no es preciso que ningún cuerpo lo fomente y determine -buscando o no

beneficio- intencionadamente, decididamente, con conciencia y sentimiento explícito del fin perseguido. Que dioses tiene la naturaleza que busquen colaborar con cualquier cuerpo, en cualquier momento, o que no necesiten colaboración alguna para que suceda, y se limiten o destruyan u oculten alternativas en los funcionamientos de los lenguajes. Que el miedo, la pereza, el bienestar, el terror, y todos los pecados y vicios capitales y provinciales conocidos y por conocer pueden hacerlo, hasta destruir el lenguaje. Hasta la locura o la muerte. No es por asustar, pero todos sabemos que puede suceder. O, simplemente, todos los jinetes del Apocalipsis. Que hay muchos más de cuatro. A base de catástrofes (95).

Ya tenemos, por ejemplo, una de las maneras de que esto suceda, la principal, en el limitar alternativas al propio programa panlingüista: prohibiendo, o limitando o destruyendo (u ocultando, olvidando, ignorando...) otras alternativas a las programadas por el programa panlingüista para el pensamiento y la vida; o simplemente, no desarrollándolas ni buscándolas. Y, por supuesto, prohibiendo o destruyéndolas todas, o pensando que no hay otra alternativa alguna; hasta incluso ni siquiera la nada, y que el pensamiento, la vida y su lenguaje, es un hecho de alguna manera incondicionado e inevitable.

En el capítulo 2 (96) vimos que había varios grados de la tesis formalista. Pero en cualquiera de ellos, si eliminamos alternativas, y somos consecuentes, desproveemos al programa formalista de su carácter de lenguaje y, según él mismo (al menos en la reconstrucción que de él hace DLO), de pensamiento y comunicabilidad. A nadie podrá *convencer*, propiamente, y nada tiene que demostrar. (La paradoja de la incompletitud de Gödel, como entonces comentamos, puede salvarse sin tener que eliminar la posibilidad de otras alternativas (97)). Quemar las naves. El fuego de las convicciones es a veces suicida. Sobre todo si se trata de pensamiento.

Como hemos venido apuntando, el peligro de que suceda esta esclerosis y muerte de los lenguajes es mayor en aquellos que, llevado lejos el programa formalista, tienen un alto grado de complejidad y/o han sido contruidos como meta-lenguajes de meta-lenguajes, análisis de análisis, reconstrucciones de reconstrucciones, en una larga cadena. Porque entonces, pocos especialistas podrán usarlos, si sus condicionamientos pragmáticos son muy determinantes. Y éstos, acuciados por la pereza, la rentabilidad, controlada a corto plazo, la eliminación de competidoras alternativas... pueden no dedicarse a distraerse con ellas.

Y, sobre todo, si se maquinizan, tecnológicamente. Porque con la maquinización, al reducir la intervención humana al mínimo esfuerzo, por loable que sea reducir el trabajo humano y velar por la comodidad y bienestar del usuario, puede ello utilizarse de cebo para eliminar posibilidades de usos

alternativos de la máquina y de su desarrollo, posibilidades de incluso azar, o error, digamos, humano, reduciendo con ello la experiencia que su usuario tenga de ella...

La experiencia... "ese mundo de objetos -como decía en el capítulo 2 (98)- que confluyen en la superficie de nuestro cuerpo", del cuerpo del usuario de la máquina lingüística; y el que quiera usarla -"(y es ese uso el que le confiere su naturaleza de lenguaje, al menos para" el usuario)- procurará "que sus proyecciones pasen por" su cuerpo, y así sea él el que se comunique, con los demás usuarios y con el mundo... La experiencia... No son pocas hoy las denuncias de que se está perdiendo la experiencia (99)... Porque la experiencia, que es donde se construyen los signos y donde éstos adquieren su significado, su conexión con los objetos del mundo (construyendo la máquina semántica), "son los primeros objetos con cuyos movimientos identificamos nuestras decisiones". Y aunque -allí decía- el concepto de experiencia es relativo y "puede extenderse por el mundo, como el lenguaje, cuanto queramos", esto no se está haciendo si no llevo, a los signos cualesquiera del lenguaje que sea, por cercano o lejano que parezca, si no los vivo, desde una conciencia de libertad y alternativas, entre las que mi cuerpo de usuario, con todos sus sentidos externos e internos implicados, pueda tomar decisiones.

Pues son las decisiones, tomadas entre alternativas, e implicando con ellas los sentimientos, las que confieren sentido, y "contenido" a los signos y expresiones del lenguaje, contenido de experiencia. Y con él, su capacidad de información y desarrollo (por su "indeterminación sintáctica").

Y la limitación o eliminación de alternativas a las decisiones semánticas (a la "indeterminación semántica"), limitando o eliminando las posibilidades de usar los signos con un contenido diferente al ya construido, limita o elimina la capacidad de transformación del lenguaje. Y con ella, limita mortalmente el dominio de aplicación del lenguaje (su "indeterminación pragmática") y su capacidad de comunicación con otros usuarios (ya limitados, por su complejidad, a unos pocos especialistas) y con el mundo, siempre cambiante y azaroso. Hasta que los pocos especialistas que la usaran, la máquina, deban abandonarla por obsoleta. Residuos. Y los usuarios, marginados. O a "re-ciclarse".

Esto sucede, en mayor o menor medida, en todos los lenguajes y máquinas construidas, impulsadas por el programa formalista, en todas sus formas, en las ciencias, en la tecnología, en la política y, de manera dramática, en la ciencia y tecnología económica, por el uso que hacen de ella los que detentan en ella el poder de decisión, sus verdaderos y máximos usuarios (100), comparado con cuyo poder, el del resto de los usuarios del sistema económico es como el de piezas de la máquina.

Y ¿qué pasa cuando todo esto sucede?

Pues que, aparte de los daños, referidos e imaginados anteriormente, a corto (sobre todo, explotación) y a medio (sobre todo, estancamiento) plazos, daños para la razón, la libertad y la vida, a largo y larguísimo plazo, sin embargo, el mal no es irreparable. A falta de otra cosa más expeditiva y mejor, es la ciencia de la historia, con la colaboración de todas las demás, la encargada de, entre tanta chatarra y tanto memorandum abandonados, restos, reconstruir los lenguajes de los que esos restos fueron sus signos, en todas sus capacidades lingüísticas, vitales: el análisis histórico.

Pero, naturalmente, nada de eso se consigue si el fin de la ciencia histórica es demostrar obsesionalmente la incondicionalidad y obligatoriedad de todos los hechos pasados, el determinismo. Porque entonces mal se podrá encontrar la indeterminación, el azar donde presumir las decisiones en la reconstrucción, la experiencia de sus usuarios, las alternativas que no emprendieron; y las que pudieron, también, haber emprendido y no lo supieron. Bueno, lo malo no es tratar de mostrar el determinismo. Lo malo es creer que se ha mostrado.

Porque entonces, el análisis histórico ha caído en el mismo peligro en que cayeron los lenguajes que trata de reconstruir, y no podrá reconstruirlos, sino confirmar su desaparición con la propia. Y mal podrá cumplir su papel de posible reparadora del daño... Porque entonces, el análisis se está identificando con la desaparición de los lenguajes. Y, por identificación, está descubriendo lo que allí pasó: que sus usuarios creyeron haber mostrado el determinismo en la naturaleza; como ahora le pasa al análisis; que cerraron los ojos al azar, y, engañándose, lo ignoraron y negaron. Trataron de imponerlo; matando; sin oír la risa incontinente de la naturaleza.

Lo malo es creer que se ha mostrado. Porque el indeterminismo, el azar de la naturaleza, ya lo vimos (102), es invencible. Y si alguna esperanza tiene la ciencia de irlo venciendo y eliminando, era decidiendo desde ese azar del lenguaje que le da su capacidad inacabable de información, desarrollo, transformación y comunicación. Ese azar que ahora niega (103).

Esa tendencia, existe, en la historiografía... la tendencia a mostrar el paso del Rubicón condicionado, totalmente condicionado por las circunstancias, y las obras de arte por sus influencias, precedentes y entorno.

Pero también existe la contraria, la tendencia reparadora. Se trata entonces de revivir, las pasadas culturas, los lenguajes abandonados, en todas sus posibilidades (104). Primero, teóricamente, en el lenguaje del análisis. Y luego, prácticamente, satisfaciendo el lenguaje reconstruido, en el mundo, usándolo, viviéndolo; y conociendo todo lo que sólo ese lenguaje me puede dar a conocer, desde sus determinadas formas y mecanismos de la naturaleza, diferentes a cualesquiera otras; y

restituyéndole su experiencia (105)... en la medida en que la "indeterminación pragmática" permita la comunicación con él, con sus sujetos redivivos... vivos; quizá más vivos que lo que en su tiempo creyeron serlo, los sujetos, pues desde la comprensión del análisis, el entendimiento y la conciencia pueden ser mayores, más claros... que cualquiera tiempo pasado podrá ser mejor.

La tarea, si contemplamos su fin, es ingente. Mucha tierra queda encima de fósiles y hachas de piedra, y muchos archivos se amontonan hoy encima de archivos. Es inacabable. Pero los beneficios a corto plazo son, para el pensamiento, la comunicación, la ciencia y la vida, inmediatos.

Claro, que más vale prevenir que curar. ¿Cómo? Curando los lenguajes y las conciencias mientras les quede vida, analizándolas y reconstruyéndolas, las de cada sujeto, diariamente. Reflexionando. Así se hace. Antes de que la tierra se acumule sobre sus restos y sea mucho más difícil. Reconstruyendo la historia de la vida diaria (106).

A ello debe conducir *la* política; no *una* política (107). Que la política debe ser, pienso, el arte (o la máquina, lingüística) de conciliarlo todo (que todos los lenguajes -y sujetos- puedan funcionar) en un mundo, en el mundo; y velar por ellos, por su conciencia real de libertad; construyéndola.

Se trata de analizar, constantemente, momento a momento, el lenguaje. Que si se puede construir un lenguaje y desarrollarlo sin análisis explícito, no se pueden prevenir sus paradojas, su esclerosis y muerte, ni asegurarse de que todas sus posibilidades de desarrollo las tiene abiertas, sin análisis. Y esto, en todo el pensamiento en cualesquiera de sus formas; pero, especialmente, en las ciencias, en todas las ciencias, para las que el análisis es -así se considera- esencial.

Se trata de buscar, y encontrar, el azar en las máquinas, en la naturaleza; con la máxima precisión; todas sus formas de azar, de indeterminación. Reconstruyéndolas, reconstruir lenguajes, entre cuyas redes y nudos, el azar, en sus variadas formas, está prendido. Que esta es la forma de mostrar el determinismo, es decir, de negar el azar: encontrándolo, que, como limite que es de la naturaleza, al encontrar su lugar en ella, se está ésta descubriendo y reconstruyendo.

(Parecida, creemos, a esta exposición y defensa del papel del pensamiento y de la ciencia, es la teoría del descubrimiento científico en busca de la refutación -negación, disensión, alternativas-, de Popper.

Recuérdese, por otro lado, el libro de Jacques Monod. *El azar y la necesidad* (108), donde se reconstruían, en términos muy lingüísticos (como son los de la genética), los mecanismos de la transmisión genética y de la evolución de las especies, determinando en ellos los lugares -al menos algunos (109)- del azar; con las inmediatas posibilidades que eso abre a poner el hombre su decisión en ese lugar abierto del azar, y determinar él sus alternativas mediante la ingeniería genética).

Negar azar es engañarse, pues es imposibilitar el descubrimiento y desarrollo de alternativas que puedan refutar, disentir, y desarrollar la naturaleza y su descubrimiento por zonas y formas imprevistas. Es cerrar los ojos al límite que la naturaleza descubierta nos muestra, alejarse de él, encerrarse en ésta, falseada y esclerotizada, taparse con ella y echarse a dormir; como en una tumba, la tumba del espíritu, del pensamiento y de la vida; sin poder ni esperar lo que alguna vez pueda suceder: que el espíritu nos bese, aunque sólo sea por azar, y nos devuelva a la vida.

Descubrir el mundo y la naturaleza es desarrollarla, construirlo, viviéndola, poniéndose en sus límites, allí donde el azar se muestre, y buscarlo por doquier. Límites desde los que, al mismo tiempo que la descubrimos, la naturaleza, escapamos a ella, abriéndole paso, entrando y saliendo de ella -tocando y distanciándonos de la muerte, la verdad, el mundo-, mientras la construimos, constantemente. (Que la naturaleza es la lógica que construimos desde la sintaxis desde la que la analizamos).

Si el azar, entre sus alternativas, permite al cuerpo que lo descubre, usuario de su lenguaje, primero, identificarse con él y sus alternativas, y luego, decidir entre ellas y determinarlo, y así negarlo, es esta determinación la de un cuerpo situado en un origen de la naturaleza, en uno de sus límites, en un punto en que ni él ni nadie puede descubrirla más allá sino haciéndola, determinándola al decidirla, determinándola entre sus alternativas. Como un demiurgo (111).

Identificarse con el azar es condición para trascenderlo y hacer que en él habite el espíritu.

Si para prevenirse o curarse de los peligros del formalismo, y de la vida diaria, se trata de analizar, ¿es que puede haber -como estamos presumiendo- un sujeto, y su lenguaje, que no analice? Claro que sí, y claro que no. Dijimos hace varias jornadas que todo lenguaje implica en la construcción de sus signos un cierto análisis y sintaxis *implicitas* (sin hacerlo desde un lenguaje manifiestamente distinto, sino incorporadas al lenguaje que contribuye a construir), que el análisis *explicito* (como lenguaje distinto al analizado) desarrolla en reglas, metalenguaje. Por eso todo lenguaje contiene análisis, pero implícito. La cura de los peligros del formalismo exige el análisis explícito, donde la proyección del análisis en lenguaje (metalenguaje) facilite el desarrollo pleno del lenguaje analizado, lleve sus decisiones implícitas al primer plano de la conciencia y de la atención, y, desde la intuición global en que se expresa, facilite también su comunicabilidad con todos los sujetos que participan de esa intuición global, pública. Por eso el análisis ayuda, evita despistes, errores, somete el pensamiento a la discusión pública, y trata de superar las limitaciones de la capacidad de nuestros cuerpos pensantes.

Pero por mucho que se analice, siempre, en todo momento habrá un metalenguaje no analizado,

que contenga análisis aún no explicitado. Por eso decía antes que, en cierto sentido, puede haber un lenguaje que no analice, mejor dicho, que contenga hechos de lenguaje aún sin analizar. Mejor dicho: todos los lenguajes, metalenguajes explícitos o no, son así. La tarea del análisis, de su explicitación, es, como el lenguaje, inacabable.

-¿Y el alma? -me dice mi amigo-. Los peligros del formalismo se evitan con alma.

Alma

¿Por qué el formalismo? ¿Por qué el lenguaje y la vida? ¿Por qué evitar sus peligros?

De acuerdo que antes los fines que los medios... Pero también decía Wittgenstein que "la cadena de razones tiene un límite" (112). No se puede en un momento explicitarlo todo... Pero... ¿por qué...?

¿Por la vida por la vida, a ultranza y sin condiciones? ¿Por alcanzar la inmortalidad? ¿O, como pretende el budismo y el espíritu dionisiaco (113), por disolverlo todo, penetrar y recorrer todo este mundo que sentimos, místicamente, que existe (114), y hacerlo desaparecer y a todos con él en azar y en nada?

¿Y qué alternativas hay?... Todas. Al menos, siempre la opuesta. A cada momento. Y en todas y en cada una, en cada momento, hay también silencio. Definitivo. Silencio decidido, querido silencio... Mientras aquí, siempre, a cada momento, silencio por romper y más silencio, que aún no ha tenido tiempo para romperse...

El alma -me dice mi amigo- puede contener, tener proyectadas en ella, todas las alternativas, por entre las que se han determinado las decisiones; y todas las razones; y los fines, buscados en las decisiones -todo el silencio y su rotura, la que se va sintiendo, rasgarse, en la corriente inacabable del análisis, del lenguaje y de la vida-.

Pero para los creyentes que piensan que es el alma la que determina, decide y proyecta, desde su foco, para ellos es el alma el sujeto de la vida, en la que se descubre y se va conociendo y sintiendo a sí misma. Y si el alma puede contener todas las alternativas, razones y fines, vista como sujeto, es que los contiene, y es ella la que puede determinarlos y vivirlos, así como no hacerlo, pues también

contiene la alternativa suprema de no ser.

Por eso, ser alma es ser un sujeto libre de los peligros del formalismo y de la vida, de la muerte. Porque los contiene todos y su superación. Que no hay paradoja, contradicción, disensión, muerte o tiempo que la abata. Que el alma, como sujeto, contiene todos los otros sentidos de "sujeto" que antes vimos (el lenguaje y su conciencia, los individuos y los cuerpos que deciden) (115), y a todos los sujetos, cuyas alternativas contiene, y con los que puede comunicarse e identificarse. Y así conocerse a sí misma y vivir, inacabablemente. Que si el alma contiene su vida, contiene vida eterna.

Vivir con alma, o, como dirían sus creyentes, la vida del alma, puede identificarse con lo que en DLO, y aquí, en varios lugares, más arriba, se ha llamado racionalismo (116), espíritu racionalista, la determinación a construir y reconstruir todos los lenguajes, todas las alternativas, todas las contradicciones y disensiones, y a superarlas todas, inacabablemente. La decisión de vivir todas las vidas a través de todas las muertes. La vida del alma es la vida de todos los sujetos.

Es el alma ese sujeto que, antes se dijo, podía decidirlo y vivirlo todo, con toda precisión, en un momento... Aunque el análisis y reconstrucción de esa decisión (o los análisis y reconstrucciones de la misma) lleven todo el tiempo y no acaben nunca... *En función de los hechos del mundo y, entre ellos, de las limitadas capacidades de los cuerpos donde vive el alma.*

Porque el alma la proyectan (para sus creyentes, se proyecta en) los cuerpos que viven, piensan y hablan, construyendo lenguaje. Por eso decimos que hay almas distintas; identificadas, a través de sus proyecciones, con los sentimientos, conciencia y experiencia de cuerpos distintos. Si es posible un alma sin cuerpo alguno, eso, para el formalismo, que debe referir sus análisis y reconstrucciones a los objetos de la intuición global, eso es incognoscible; no existen. Es esa una alternativa que el formalismo deja de lado, y que sin embargo el alma, racionalista, debe contemplar.

Para el formalismo, es el cuerpo en el mundo el que decide tener alma (o donde el alma decide vivir). Y los entornos diferentes de cuerpos diferentes, sus diferentes posiciones en la naturaleza, sus condicionamientos y capacidades diferentes, determinan para el alma caminos diferentes, vidas diferentes, reconstruibles por el análisis inacabable; que la vida de las almas, inacabable -si no quieren dejar de serlo-, está determinada, en su desarrollo, comunicación e identificación mutua, a ser, *inacabablemente, una sola; la que comprende a todos los sujetos...*

Por eso se decía unas páginas más arriba (117) que la disensión, a diferencia de la muerte, es fácilmente superable (en principio) por los cuerpos disidentes; a pesar de que su superación se haga desde un lenguaje analítico, de intuición global, diferente al lenguaje interrumpido por la disensión; de tal manera, que es indiferente, para que quede superada, que la realicen los mismos

cuerpos disidentes u otros analistas diferentes; como no puede ser de otra manera tras la muerte. La disensión es fácilmente superable por los propios cuerpos disidentes, con alma.

Tras la muerte de un cuerpo, y el fin del contexto de su lenguaje, su superación, para el formalista, depende de los cuerpos vivos, para los que, si tienen alma, tampoco les será difícil. En seguida se pondrán a continuar los contextos interrumpidos por la muerte de su cuerpo, con los suyos, a seguir desarrollando su lenguaje, a transformarlos, a reconstruirlo y comprenderlo (118); en suma, a identificar sus almas con aquélla, momentánea y aparentemente ocultada y silenciada por la muerte; dándole, en sus vidas, vida; una vida liberada de las limitaciones que a su desarrollo le imponía, y le ha impuesto con su fin, su propio cuerpo.

A lo cual ya están las almas bastante acostumbradas, en parte, durante toda su vida. Pues ¿qué es la construcción de lenguajes y de máquinas, qué su desarrollo, transformación y comunicación, sino liberarse de las limitaciones que en principio parecían imponerles sus propios cuerpos, y extender, como quien dice, sus cuerpos y su vida por la naturaleza, por todas las grietas que su azar les presenta y que ellos pueden determinar; proyectándolo todo cada vez más y ampliando y comunicándose sus experiencias?... en el espacio, y en el tiempo; hacia el pasado; y hacia el futuro; al menos en parte... Gesticulamos hoy lanzando naves a viajar entre los astros, comprendemos cada vez mejor al hombre de las cavernas, la creación de las galaxias, y si cantamos, nuestra canción puede oírse con la velocidad de la luz por todo el planeta.

Cierto que la tarea es ardua y el balance es incierto. Aparecen nuevas limitaciones, antes no advertidas (nos hemos dado cuenta, por ejemplo, de que el aire es limitado; los cuerpos se destruyen unos a otros, en las guerras y en las paces, queriendo destruir sus almas; mientras otros mueren de hambre entre los desperdicios de la abundancia...) y, por supuesto, aún morimos todos, la mayor parte sin querer (119).

Pero para el alma, para las almas, los cuerpos de todas caben en este mundo, donde todas pueden vivir; porque saben que, en último término, todas son una; y a ello les conducen, si sus cuerpos les dejan vivir, sus vidas: A reconstruir toda la naturaleza como azar, un azar con el que identificarse, en el que poder decidir todas sus alternativas; a reconstruir la naturaleza como informe materia para, como un demiurgo, darle forma y estar creando, recreando y transformando el mundo, constantemente. A tratar a todo objeto como sujeto (120), como con alma, identificadas con todos, todos como individuos libres. Cuando su acción es al mismo tiempo un dejarse llevar por todo, con lo que se identifica, en feliz indiferencia, di-versión, como soñando despierto, aceptando lo que pasa; no sometiendo o torturando, forzando, a los objetos, al mundo y a la naturaleza, sino en

comunicación con ellos, en conversación, amor y arte al mismo tiempo (122). No veo más superhombre que ese... Y que todos podamos decidir sobre la muerte, y dejarnos morir y volver a vivir como, donde y cuando queramos.

Cómo pueda esto ser exactamente, claro, no puedo saberlo. no puede *saberse*. Hace falta la reconstrucción del análisis, en el tiempo, inacabable. Sólo veo tendencias (123)... y los sueños y deseos de muchas almas de todos los tiempos. Cómo pueda eso ser, desde nosotros, desde nuestras almas -sin quedarnos nosotros fuera; única forma de que eso sea-, sin que el aumento de poder y la superación de los límites de nuestro cuerpo nos haga perder experiencia, conciencia y poder de decisión, sino que, al contrario, aumentando nuestra capacidad de atención, todo vaya en aumento y junto; sin que el nihilismo lo pare, por aquí y por allá, dándolo todo ya por hecho y dicho (124)... eso no puede saberse. Nunca, si el proceso es inacabable... Sólo tenemos y tendremos la fe... Supongo que, de momento, los políticos y los ingenieros tienen buena parte que hacer en ese proceso.

-Sí. Y yo quiero cuerpo -me dice mi amigo-. Y no pararé hasta conseguirlo.

De pronto, me doy cuenta. El amigo que me ha estado susurrando al oído, era un alma sin cuerpo.

(FIN
de
Cap. 4. COMUNICACIÓN)

NOTAS
al Capítulo 4.

1. DLO, p. 95.
2. DLO, p. 94.
3. Adorno, op. cit., p. 13.
4. Adorno, loc. cit.
5. Dice Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, ed. cit., p. 21:

las cosas mismas hablan en una filosofía que se hace fuerte en probar que es una y la misma con ellas. Por mucho que el Hegel fichtiano haya subrayado el pensamiento de la "posición", del engendrar por el espíritu, y por enteramente activa y prácticamente que haya pensado su concepto de desarrollo, no menos pasivamente, sin embargo, se encuentra a la vez ante lo determinado.

6. Adorno, *Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 13.
7. Véase, más arriba, pp. 204 y n. 155 del Cap. 2.
8. Aunque esta palabra está, generalmente, muy teñida de distanciamiento e incluso de desprecio, en su significado común, por lo que suele estar en triste desprestigio.
9. Más adelante, en los capítulos 5 y 6, se irán desautorizando los conceptos de principio u origen absolutos.
10. Véase, más arriba, p. 287 y DLO, p. 95.
11. Reléase, más arriba, p. 188.
12. Véase, más arriba, p. 190.
13. Homero, *La Odisea*, Canto XXIV.
14. Véase, por ejemplo, Cap. 1, pp. 107ss o Cap. 2, pp. 213ss.
15. Más arriba, Cap. 2, pp. 210ss.
16. Evidentemente esto no es una demostración de la eternidad, como en el capítulo anterior no se demostró la fe determinista. (De lo expuesto en el capítulo 2, y como se insistirá en el capítulo 5, DLO no cree posibles en el pensamiento las demostraciones, absolutas). Todo lo contrario: si algo se pretendió demostrar (en esa relativa medida que este término tiene para DLO) fue que es

indemostrable. Cuestión de fe. Como ahora con el alma. Y que es, en algún sentido, intemporal (fuera del tiempo, sin fecha ni momento), posible. Nos lo garantiza la propia inacababilidad que la hace indemostrable.

En ambos temas -la fe determinista, en el mundo, y la inmortalidad, del alma- como en tantos otros, el pensamiento de DLO, con algunas diferencias más o menos sustanciales, me parece que sigue las líneas de la dialéctica trascendental kantiana.

17. Véase DLO, p. 44.

18. Véase, por ejemplo, Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. esp. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 5ª reimp. en España, 1984, p. 258:

Mientras el "ser ahí" es un ente que *es*, no ha alcanzado nunca su "totalidad". Pero en cuanto la gana, se convierte la ganancia en pérdida pura y simple del "ser en el mundo". Ya no es posible tener nunca más experiencia de él como de un *ente*.

19. Véase, más arriba, p. 151.

20. Citado de Sthendal por Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, ed. cit., p. 122s.

21. Véase DLO, p. 44.

22. El tiempo, la simultaneidad o no de las conciencias, eso lo decide el análisis de las mismas, como ya se verá, más adelante en pp. 333ss.

El que el mundo, o la conciencia, o cualquier sentimiento pueda ser y no ser, "al mismo tiempo", como parece indicar el texto, sería la paradoja, la contradicción; como la de la muerte.

23. DLO, p. 46.

24. Wittgenstein, op. cit., p. 199.

25. Como también dice Heidegger, op. cit., p. 279:

Mientras que antes pasó la investigación del diseño formal de la estructura ontológica de la muerte al análisis concreto del cotidiano "ser relativamente al fin", ahora, en sentido inverso, debe obtenerse mediante una exégesis complementaria del cotidiano "ser relativamente al fin" el pleno concepto existencial de la muerte.

26. Véase, por ejemplo, Papus, *El Tarot de los bohemios*, trad. esp. de Wronski, ed. Kier, 4ª ed., Buenos Aires, 1977.

27. Recuérdese, por ejemplo, en el Cap. 1, p. 121.

28. Algunos tratadistas de pintura china, cifraban la tendencia fundamental e imperiosa de una pintura desde el momento de empezarla, en acabarla lo antes posible, lo que acontece cuando el caos original, representado ya en el papel en blanco desde que se moja el pincel por vez primera al empezar la pintura, y que el primer trazo organiza, queda restablecido (29).

29. Wen Fong, op. cit., pp. 31ss.

30. Derrida, op. cit., p. 149.
31. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 177.
32. Véase DLO, p. 99.
33. Véase Adorno, op. cit., p. 148.
34. Dice, por ejemplo, K.H. Haag, en "Das Unwiederholbare", en *Zeugnisse*, Frankfurt, 1963, p. 152:

El abstraer de lo individual era requisito para que los hombres pudieran identificarse a sí mismos y a la naturaleza, pues sin esa abstracción los hombres hubieran permanecido incapaces de percibir lo individual como tal.

Citado por J. Habermas, op. cit., p. 85.

35. Véase DLO, p. 99.
36. Véase, más arriba, p. 163 y Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 264ss.
37. Véase DLO, pp. 46 y 59.
38. Véase, por ejemplo, más arriba, p. 213.
39. Véase Gadamer, op. cit., pp. 166ss. O Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1951.
40. Recuérdese Gadamer, n. 79 del Cap. 3.
41. Recuérdese, más arriba, pp. 281s, cuando vimos que el hombre se comunica y conversa con el mundo y sus máquinas, a través de teorías.
42. ¿Está esto implicado en las palabras del pintor M. Quejido, cuando escribe del "nuevo sujeto" como ese "para quien *la* subjetividad sería su objeto"? Véanse sus notas fotocopiadas para la exposición en la galería Buades, Diciembre, 1991.

¿O en palabras de Adorno como estas?:

Ninguna teoría escapa ya al mundo: cada una de ellas es puesta a la venta como posible entre las diversas opiniones que se hacen la competencia y todas son expuestas para que elijamos entre ellas, todas son devoradas (43).

43. Adorno, op. cit., p. 13.
44. Homero, *Iliada*, XVIII, citado por Platón en *Apología de Sócrates*, 28d.
45. James Joyce, *Ulysses*, donde dice que la contribución de Xantipa a Sócrates fue la dialéctica.

46. O -me gusta, no me gusta; bueno, malo; sonrisa ,o mueca de fiereza- cualquier otro signo de la "intuición global" que pueda orientarle.

47. Véase, más arriba, Cap. 2, pp. 199ss.

48. La imagen está aplicada, como ya se apuntó más arriba, de una de Neurath. Véase Cap. 1, n. 84.

49. Véase DLO, p. 59.

Allí, "comprender", por ejemplo, es construir un lenguaje; o *poder* construirlo, identificarse con un lenguaje y los sentimientos que *proyecta*. "Comprender" es un término de comunicación que se refiere a la relación entre un sujeto y un lenguaje como totalidad. En principio, parece que se trata del plano "óntico", según Heidegger, en el que comprender es "poder algo". Pero incluye también el plano existencial, "poder ser", pues el sujeto del comprender queda definido por el lenguaje; el lenguaje con el que se identifica, como totalidad (50).

En el "comprender" de Heidegger, también está implicada la "proyección", en el doble sentido de proyección interior de sentimientos y de proyección de una acción en el mundo (51).

50. Véase Heidegger, op. cit., p. 161.

51. Véase Heidegger, op. cit., p. 162.

52. El análisis considera, pues, así a los sujetos y a los sentidos como conjuntos de objetos (cosas, comportamientos, ...). No como contenidos mentales, como Wittgenstein tanto insistió en refutar.

Esa "extensionalidad" del análisis, y de DLO, aleja al posible sujeto del sujeto-mónada-autoconsciente tan desprestigiado; por ejemplo, por Adorno. Aunque en éste, como en tantos otros desprestigiadores (Derrida, Gadamer... pongamos por caso), sin una aceptación completa y comprensiva del giro lingüístico, permanecen en tensión muchos términos de la concepción criticada, sin que parezcan ofrecer una clara alternativa.

53. Como recuerda Habermas, exponiendo el enfoque lingüístico de la comprensión del sentido en las ciencias de la acción:

Las relaciones internas entre signos son lógicas, las relaciones externas entre sucesos son empíricas.

En op. cit., p. 204.

54. Véase, más arriba, p. 314.

55. Definidos ahora, por tanto, por lo que en la nota 53 Habermas llamaba relaciones externas, empíricas, entre sucesos.

56. Véase DLO, p. 46, donde dice:

Todo lenguaje sintáctico narra una vida.

57. Véase Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. esp. de Francisco Gracia, Tecnos, Madrid, 1968, p. 230.

58. Recuérdese el esquema, más arriba, pp. 312s.

59. Recuérdese, más arriba, Cap. 1, pp. 132ss.

60. Véase, por ejemplo, más arriba, Cap. 2, p. 210.

61. Véase DLO, p. 59.

62. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 200.

Naturalmente, también se puede decir que todo lenguaje se "comprende" a sí mismo; sobre todo si descubrimos que había varios sujetos comunicándose, y que cada uno, con su lenguaje distinto, "comprendía" el lenguaje que les comunicaba. En ese "todo lenguaje se comprende a sí mismo" hay pues un modelo de la ley lógica según la cual todo conjunto se incluye a sí mismo, y al mismo tiempo se refiere al lenguaje en cada sujeto, por un lado (el que incluye), y al lenguaje que les comunica, por otro (el incluido) -donde parece que la relación de inclusión distingue los conjuntos, o sus tipos-.

Algo así ocurre en el Heidegger de *Ser y tiempo*, para el que la "comprensión", de una proposición, por ejemplo, implica todo su lenguaje, como un juego de comportamiento, moviéndose inteligentemente por el mundo, y lo entiende todo, lo que hace y lo que siente. ¿Quién? El sujeto trascendental fenomenológico.

En DLO, en cambio, todo el punto de vista parece partir del análisis que otro sujeto hace de una comunicación, de un juego de comportamiento, de otros -o de sí mismo, pero desde otro sujeto, otro lenguaje-.

Y sin embargo, ¿no hay en el "ahí" del "ser ahí" heideggeriano un cierto carácter de sujeto en segunda persona, un tú; y entonces el "ser ahí" no es simplemente un sujeto o individuo trascendental sino que es "dual", incluyéndose -o incluyéndose en- un interlocutor; distinguiendo el yo ("aquí") del tú ("ahí") y del él ("allí"); ni sujeto ni objeto; es el que escucha; ni el que habla ni aquél o aquello de lo que se habla? Y en ese caso, como en DLO, todo sujeto es una conversación divisible en sujetos.

Véase, por ejemplo, op. cit., p. 149.

63. Como dice Habermas, exponiendo el enfoque lingüístico,

Puesto que el lenguaje ordinario es el último metalenguaje, contiene él mismo la dimensión en que puede ser aprendido; mas por eso mismo no es "sólo" lenguaje, sino también praxis. Esta conexión es lógicamente necesaria, pues de lo contrario los lenguajes ordinarios quedarían herméticamente cerrados.

Véase op. cit., p. 221.

64. Esa identificación de las decisiones del análisis, con las de lo analizado creo viene a ser la noción de "competencia" lingüística de la gramática de Chomsky. Véase, por ejemplo, Chomsky, op. cit., pp. 3ss.

65. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, pp. 274ss.

En la "disensión sintáctica" suele decirse: "ni te entiendo siquiera"; se dice que a los signos objeto de la disensión les falta el sentido, para el disente. En la "disensión semántica" suele decirse algo así: "te entiendo pero no estoy de acuerdo"; se dice que los signos de la disensión tienen sentido para el disente, pero que éste no los acepta como verdaderos.

Se dice esto, como ya se vio antes, en el intento de distinguir al menos dos niveles de profundidad en las decisiones del lenguaje (cuando la propia gradación entre sintaxis y semántica es relativa, y puede haber todos los niveles que el sujeto o el analista quiera ver), y articular en una filosofía del lenguaje suficientemente comprensiva el concepto intuicionista de sentido con el logicista de verdad (66).

Claro que, en las disensiones, a veces se exagera, para mantenellas, siguiendo estrategias. Y se dice "ni te entiendo" o algo menos fuerte, "ni te quiero entender", para hacer pasar por más profunda e irreversible la disensión; cuando no por inevitable, lo que sería engañarse, hacerse el sordo, como ahora veremos.

66. Recuérdese, más arriba, Cap. 2, p. 157.

67. Sobre la tragedia, recuérdese, más arriba, p. 259.

68. Más arriba, Cap. 3, p. 276.

69. Más abajo, Cap. 5, especialmente los párrafos "Interpretar" y "Crítica y tecnología".

70. Término ese de "falsa conciencia", muy empleado en las obras de Marx y de Engels.

También el marxismo, como DLO, proporcionan instrumentos de análisis de la conciencia sobre la base de signos, su uso y sus mecanismos.

71. Véase Wittgenstein, op. cit., p. 194.

Aunque esa oposición aquí la hemos conciliado en la comunicación comprensiva del análisis.

72. Véase DLO, p. 44.

73. Véase M. Cereceda, *El lenguaje y el deseo*, Julio Ollero ed., Madrid, 1992.

74. Dice Wittgenstein, op. cit., p. 175:

A la pregunta "¿Qué le hizo usar las palabras 'más oscuro'...?", la respuesta puede ser ahora "No hubo nada que me hiciera usar las palabras 'más oscuro', es decir, si usted me pregunta por una *razón* de que las use. Me limité a usarlas...

Suele llamarse "intuición" a cualquier pensamiento (comportamiento) que parezca no tener razones; simplemente, se ha decidido. Si esa decisión está determinada por causas o no completamente determinada, es lo que, para nosotros, hace que no sea, o sea, propiamente, lenguaje y pensamiento. Aunque, para dejar de serlo, debe estar *completamente* condicionada. (Y ¿lo está algo?).

75. Véase Wittgenstein, op. cit., p. 196.

76. Véase M. Cereceda, op. cit., p. 146.

77. Algo así como la refutación de Popper. Cuanto más se niegue, tanto más refutable por cualquier enunciado verdadero que afirme la existencia negada (78).

Estamos ahí viendo, en las líneas anteriores del texto, un problema que ya trataremos en el Cap.

6: el de la condicionalidad del propio texto y sus pensamientos, tanto los de DLO como los presentes.

78. Véase Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, ed. cit.

79. Véase, por ejemplo, Fraenkel-Bar Hillel-Levy, op. cit., pp. 280ss.

80. Dice Wittgenstein, en op. cit., p. 183:

No hay acto de captación, de intuición [...]. Sería menos confuso llamarlo un acto de decisión, aunque también esto es desorientador, pues no tiene que realizarse nada parecido a un acto de decisión, sino tal vez sólo un acto de escribir o de hablar.

81. Con el peligro que eso tiene de engañarse, o equivocarse, y vivir esa "sensación de libertad", o "de vivir", o de "comprensión", o de lo que sea, falsa.

82. Recuerdese, más arriba, Cap. 2, p. 197.

83. Véase DLO, p. 40, donde aparece el tiempo construido por la sintaxis:

La Sintaxis es la construcción del lenguaje [lógico] [...] y todo lenguaje [lógico] ocupa un momento del tiempo sintáctico.

84. Véase Edmund Husserl, *Ideas I*, 81; citado por Derrida, op. cit., p. 115:

El ahora actual es [...] una forma que permanece para una materia siempre nueva.

85. ¿No era el tiempo un concepto intuicionista, intuicionista puro, Idus, tal como fue presentado en el Cap. 2, p. 160, y aparece ahora como uno formalista?

Quizá, podría responderse, el tiempo del Cap. 2, parágrafo "Intuicionismo" era un tiempo sin forma, principal, igual que ahora estamos considerando la decisión sin tiempo, y distinguiéndola de la reconstruida en el análisis. Pero sigue leyendo.

86. "Maravillate del que duda, estando seguro", Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, trad. esp. de E. García Gómez, Alianza, Madrid, 1971.

87. Más arriba, Cap. 2, p. 200.

88. Recuerdese, más arriba, Cap. 3, pp. 254ss.

89. Recuerdese, para los lenguajes objetuales, la construcción será siempre incompleta. Véase, por ejemplo, Cap. 2, p. 214.

90. Véase, por ejemplo, más arriba, Cap. 2, pp. 191ss.

91. ¿Deconstruyendo, quizá?...

Aunque no se ha emprendido aquí la comparación entre la naturaleza analítica y constructiva de pensamiento y lenguaje para DLO y la noción derridiana de "deconstrucción", sus semejanzas denotan una parecida actitud filosófica. Ambas participan en gran medida del punto de vista

formalista y constructivista. Ambas asumen en su idea de la construcción del lenguaje la naturaleza dialéctica y dinámica del mismo, la misma atención a la contradicción y a la transformación, a la complejidad de las estructuras. Ambas, el mismo talante liberal, o libertario, pero sin disolver todo orden.

Véase, p.e., J. Derrida, *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1985; o *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad. esp. de P. Peñalver, Paidós, Barcelona, 1989. O John Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.

Quizá la más expresiva diferencia entre sus focalizaciones del pensamiento, sea la que sugiere la comparación de sus dos títulos "De la objetividad" y "De la gramatología".

92. Recuérdese, más arriba, las pp. 274ss.

93. Naturalmente, no se quiere con esto decir que toda destrucción, modificación o construcción sea una limitación de alternativas al lenguaje y a la comunicación. Son medios de limitarlas, pero según las circunstancias pueden ser también medios de posibilitarlas y ampliarlas.

94. Véase DLO, pp. 94ss.

95. Sobre las catástrofes y el miedo a ellas para el hombre de nuestro siglo, véase Ernst Jünger, *La emboscadura*, trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1988.

96. Véase, más arriba, Cap. 2, pp. 192 y 200.

97. Véase, más arriba, pp. 193ss.

98. Véase, más arriba, Cap. 2, p. 193.

99. Por ejemplo, en la línea, creemos, de Adorno, un artículo de F. Savater en un nº de el periódico "El País", Madrid, en 1992, que no hemos podido volver a localizar.

También, por ejemplo, Habermas denuncia que la formalización de los lenguajes se usa como medio de ocultar intereses. Véase Habermas, op. cit., p. 44. Y véase, sobre la superación de la experiencia hoy, más abajo, el Cap. 6.

100. Controlando y cerrando las condiciones de liquidez ("indeterminación sintáctica"), controlando y falseando precios y salarios ("indeterminación semántica") y, en suma, condicionando y limitando el dominio de los usuarios del sistema, y marginando a propietarios, trabajadores y consumidores. En una empresa, o en el sistema en general (101).

101. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, p. 277.

102. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, pp. 281 y 285.

103. Por líneas semejantes corre el ataque de Popper contra el determinismo histórico y la defensa de la invencibilidad del azar, en la ciencia.

104. En musicología e interpretación de la música antigua se han conseguido resultados admirables.

105. Que, como dice Wittgenstein, "decidir", en último término, es "hacer". Véase, más arriba, nota 80.

106. A nivel institucional, este es, presumiblemente, la intención de la L.o.g.s.e., programando las evaluaciones y las evaluaciones de las evaluaciones de la programación.

107. Sobre "una política" u otra, véase en DLO, p. 95.

108. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, París, 1970. *El azar y la necesidad*, trad. esp. de F. Ferrer, Barral, Barcelona, 1970.

109. Por ejemplo, parece que si la aparición de las mutaciones la considera azarosa, su selección, por parte del organismo, la considera más o menos determinada por la estructura genética ya construida, de forma tal que la tendencia es a seleccionar sólo las mutaciones que la conserven, o desarrollar en posibilidades coherentes; algo así como lo que en el capítulo precedente aquí consideramos las leyes del nacimiento y de la dominación de la naturaleza (110); prestando poca atención al azar en estas tendencias, en las que probablemente surgen las malformaciones "malignas" que hoy tanto nos acosan. En ese punto se muestra el autor ciega, imprecisa y optimistamente determinista; como más arriba decíamos puede hacerse con la fe panlingüista, sin darse cuenta de que así se limitan posibilidades de desarrollo...

110. Recuérdese, más arriba, Cap. 3, pp. 261ss.

111. Como dice Wittgenstein en el *Tractatus*, 5.632, ed. cit., p. 165,

El sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo.

Hablando de demiurgo: Ya en el cap. 1 hablamos del principio de no contradicción como demiurgo del lenguaje. Ahora, en el cuerpo que decide, es el mismo principio, y los demás principios, la voluntad y la naturaleza, que actúan por él, los que lo hacen demiurgo.

112. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, ed. cit., p. 183.

113. Véase Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Alianza, 1ª ed., Madrid, 1973.

114. Dice Wittgenstein, en el *Tractatus*, proposición 6.44, ed. cit., p. 201:

No es lo místico *como* sea el mundo, sino *que* sea el mundo.

115. Véase, más arriba, p. 324.

116. Recuérdese, al menos en el Cap. 1, pp. 132s.

117. P. 319.

118. De tal manera, que podría considerarse a la vida del cuerpo como signo, y a la desarrollada en sus reconstrucciones, como su significado. Y así, globalmente, al alma el significado (el contenido,

el sentido) del cuerpo.

119. Los suicidas quizá quieran morir, aunque por librarse de algo que no quieren. Lo mismo, los ascetas de la órbita del budismo, para librarse de un mundo de dolor y muerte.

Quizá la muerte querida sea la del Fausto: la del que ha visto cumplida su obra, y la quiere, al mismo tiempo que al mundo y a su vida.

120. No sólo los hombres, como en la moral kantiana. También los animales, las cosas, la naturaleza, como cada vez más se está reclamando (121).

121. Por ejemplo, Walter Benjamin, en *Dirección única*, trad. esp. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Alfaguara, Madrid, 1987.

122. John Cage, que murió mientras se escribían estas líneas, se identificó con el azar sonoro, recreándolo para siempre con amor.

123. Los ideales de los ecologistas de proporcionarle a todo el mundo instrumentos de poder y fuentes de energía no destructiva para los sujetos y la comunicación, y fácilmente manejables, tan simples como se pueda, y fuera de las concentraciones de poder en grandes empresas; la preocupación por los derechos de los animales y la naturaleza; las denuncias, como la citada en la nota 121, del método experimental y la ciencia y tecnología modernas, de torturar o forzar a la naturaleza, con algunas consecuencias, a la corta y a la larga, funestas; los recelos por las grandes máquinas políticas, los grandes estados, y el debilitamiento de las fronteras entre los existentes y la proliferación de subestados regionales; ... son algunas de esas tendencias que van recogiendo, sin olvidarlo, el sedimento que la vida del alma ha ido dejando a su paso por la historia.

124. Eso le pasó al nihilismo del posmodernismo, que habiendo vislumbrado esa indiferencia y diversión del alma, racionalista, las dio por hechas y quiso imponerlas, como un estado de cosas realizado.

(fin de las notas
al cap. 4)

ABRIR TOMO II

